

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत



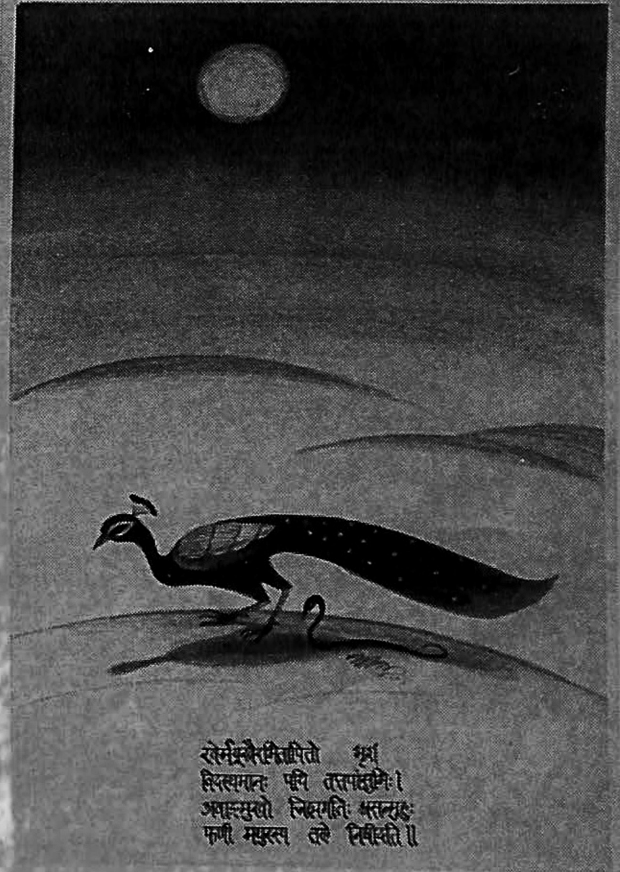
वर्ष ५८ । अंक ६-७ । मार्च-एप्रिल २००५

ऋतुसंहार आणि मेघदूतातल्या पथिकवनिता पावसाळी मेघाला, मानसगामी बगळ्यांना मोठ्या कौतुकानं, आशेनं न्याहाळताना दिसतात. इथे एक सौधावर वाट पाहत बसलेली विलासिनी दिसतेय.



'पथिकवनिता'

सोनचाफ्याला पावसाळ्यात भरभरून फुलं येतात. त्या सुगंधानं सुखावलेली ही युवती बहुधा प्रियकराच्या परतीची पूर्ण खात्री बाळगून आहे.



ग्रीष्म

....अवाङ्मुखो जिह्मगति श्वसन्मुहुः।
फणी मयूरस्य तले निषीदति॥१३॥ ऋतु. सर्ग १






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५८ । अंक ६-७ । **मार्च-एप्रिल २००५**
माघ-फाल्गुन-चैत्र-वैशाख, शके १९२६
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

या अंकातील लेखांत व्यक्त झालेल्या मतांशी संचालक व संपादक सहमत असतीलच असे नाही.

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील के. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाला अनुदान दिले असले तरी या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्य शासन सहमत असेलच असे नाही.

अनुक्रमणिका

नवभारत

मार्च-एप्रिल २००५

अ नु क्र म



मुखपृष्ठ : अरूंधती वर्तक

कालिदासकाव्यातील निसर्गप्रतिमा

अरूंधती वर्तक

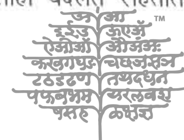
आजपर्यंत महाकवी कालिदासाच्या निसर्गवर्णनातली सहजसुंदरता भावमधुरता, कल्पनारम्यता आणि त्यातली शृंगारप्रधानता अशा काही साहित्यिक गुणांविषयी भरभरून लिहिलं गेलं आहे. त्याच्या अलौकिक काव्याचं रसग्रहण आणि समीक्षक करणाऱ्यांमध्ये फार मातब्बर मंडळी आहेत. त्यात जसे भाषा-कोविद्, संस्कृतज्ज्ञ कलातज्ज्ञ आहेत तसे इतिहास आणि राज्यशास्त्राचे अभ्यासक आणि पुरातत्त्व संशोधकही आहेत. या प्रत्येकाचा कालिदासाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन स्वतंत्र आणि त्यांच्या त्यांच्या अभ्यासक्षेत्राशी निगडित आहे. त्यामुळे त्यातल्या प्रत्येकाला जाणवलेले कालिदासाच्या काव्याचे विशेषही वेगवेगळे. त्या सर्वांचा एकत्रित विचार केला तर जाणवणारा कालिदास थोडा आणखी निराळा.

संस्कृत साहित्यात वेदकाळापासून अत्यंत तांत्रिक विषयांच्या ग्रंथांमध्येही विषय सोपा करून सांगण्यासाठी म्हणा किंवा इतर काही कारणांनी वृक्षवेली, फुला-फळांचा सर्रास उल्लेख होत आला आहे. कालिदासाच्या आगचे-मागचे कितीतरी कवी आणि त्याचा समकालीन म्हटला जाणारा अश्वघोष हे सर्वच आपापल्या काव्यात उपमांच्या, प्रदेशवर्णनांच्या किंवा वर्णकांनीयुक्त ऋतुवर्णनांच्या निमित्ताने वृक्षवेलींचा आवर्जून उल्लेख करतात. असं असूनही निसर्गकवित्वाचा मान आपण कालिदासालाच देतो. अशा नामनिर्देशांची मोठी संख्या हे काही यां मागचं कारण नव्हे आणि तसं पाहिलं तर कालिदासाच्या काही वर्णनांमध्ये सांकेतिकता, साचेबंदपणा हा दोषही आला आहे. काही विद्वानांना त्याचा निसर्ग फार 'मवाळ'वृत्तीचा वाटतो. ठराविक ऋतुवर्णनात ठराविक फुलं, अरण्यवृक्षांपेक्षा राजवाड्याच्या प्रमदवनातली किंवा उपवनातली झाडंवेली याचा कालिदास अधिक वापर करतो. पशुपक्षीही त्याच परिसरातले-एकतर पाळीव तंरी नाहीतर उपवनांत सहज दृष्टीला पडणारे!

त्यामानाने भवभूतीची, 'दण्डकारण्य' किंवा 'बृहदाश्मन पर्वत' वर्णनं कशी रौद्र वाटतात. बाणभट्टाच्या कादंबरीतली विंध्याटवीची वर्णनंही प्रत्ययकारी वाटतात. त्याच्या वर्णनात तिनीश, अश्वकण, कृतमाल, अश्मंतक, काश्मरी, सल्लकी, रोहिण, वंजुल, वानीर अशा अरण्यवृक्षांची नावं येतात. जंगली कोंबडे, घुबड, कोयष्टिका असे रानावनातले पक्षी आणि अस्वल, सरडा, रानडुक्कर, फार काय सुस्तावलेला अजगर असे प्राणी हजेरी लावतात. बाणभट्टाच्या 'कादंबरी'तले ताड, माड, खजूर किंवा सावरी ही झाडं कशी अरण्यवर्णनाला साजेशी भव्यदिव्य, उंच महावृक्ष वाटतात. त्यामानानं कालिदास खरंच मवाळ, वृक्षवर्णनातही तो निंब, चिंच, फणस असे वृक्ष टाळून ठराविक झाडांविषयी अधिक जवळीक दाखवतो. त्याचं लक्ष फुलांकडे, कोवळ्या पालवीकडे, त्यांच्या रंगाकडे जास्त जातं. रघुवंशात अजाचं सैन्य जिथं विसावतं तिथली सप्तच्छदाची झाडंही कशी आसमंत गंधित करणारी! शिकारीवर निघालेल्या दशरथ राजाचं लक्ष कुठे तर वनांत फुललेल्या वासंतिक फुलांकडे!

असं असूनही या वर्णनांकडे थोडं बारकाईनं पाहिलं तर कालिदासाचं निराळेपण जाणवू लागतं.

भवभूतीची अरण्यवर्णनं थरारक आहेत, हे खरं. तरीही घनदाट अरण्याचं भयकारी चित्र डोळ्यापुढे उभं करणं हाच मुख्य उद्देश असल्यामुळे बाण आणि भवभूती आपापल्या काव्यात प्रचंड अरण्यवृक्षांची फक्त यादीच देतात. त्या त्या वृक्षांची स्वतंत्र आणि सूक्ष्मवर्णनं फारशी देत नाहीत. नुसत्या नावावरून ते वृक्ष ओळखणं कठीणच. त्यातल्यात्यात आयुर्वेद परंपरेमुळे आपल्याला काही नावांवरून वेध घेता येतो. पण त्या झाडांची इतर माहिती मिळत नाही. या उलट कालिदासानं ज्या ज्या वृक्षांची नावं घेतली आहेत, त्याची उंची, सुकुमारता, त्याच्या फुलांचा आकार, रंग, गंध किंवा नाटकाच्या कथावस्तूला, वातावरणाला उठाव देणारा, पोषक ठरणारा असा हा अर्थपूर्ण उल्लेख असतो. कथानक जणू निसर्गप्रतिमांच्या माध्यमातूनच पुढे सरकत असतं. जिथे पात्रांच्या भाव-भावना, त्यांच्या नशीबाचे चढउतार निसर्गप्रतिमांमध्ये प्रतिबिंबित केले आहेत, तिथे त्याने बहुधा आदिकवी वाल्मीकीचा आदर्श डोळ्यापुढे ठेवला असावा. आदिकवीसारखाच कालिदासही निसर्ग आणि मानवी जीवनाची एकरूपता अधोरेखित करताना दिसतो. निसर्गाच्या बदलत्या रूपानुसार मानवी चित्तवृत्तीही बदलत राहतात हे चिरंतन





अनुक्रमणिका

सत्य आहे. चौमासा, बारमासा अशी ऋतूंशी संबंधित काव्यपरंपरा भारतीय लोकसंस्कृतीत फार प्राचीन काळापासून रूढ आहे. महाकाव्यपरंपरेतील षड्ऋतुवर्णन हा याच परंपरेपासून विकसित झालेला प्रकार असावा. मात्र डॉ. शारलोट् वॉदवील म्हणतात त्याप्रमाणे त्या दोघांमध्ये - म्हणजे चौमासागीत आणि षड्ऋतुवर्णन यांमध्ये एक मूलभूत फरक आहे. तो असा की प्राचीन 'चौमासा'गीतं ही फक्त एका वर्षाऋतूशीच निगडित असत. आणि मुख्य म्हणजे ती विरहिणीची व्यथा सांगणारी असत. आजची उत्तर भारतीय 'सावनगीतं' काय किंवा 'चौमासा'तून विकसित झालेली 'बारमासागीतं' काय यांचाही आत्मा विरहगीताचाच राहिला आहे. कालिदासाच्या मेघदूतातही पावसाळ्याचे चार महिनेच यक्षाचा विरहकाळ म्हणून निवडले आहेत हे फार अर्थपूर्ण आहे. चौमासागीतात वर्णी लावणाऱ्या निसर्गप्रतिमा या साहजिकच पावसाळ्याशी संबंधित असत. आपल्या कृषिप्रधान देशातल्या कुणाही सर्वसाधारण माणसाला त्या नित्यपरिचयाच्याच होत्या. एक हमखास येणारी प्रतिमा अर्थातच 'आषाढमेघाची'. किंबहुना, त्या त्या प्रदेशानुसार 'चौमासागीतांमध्ये' जे दोन महत्त्वाचे फरक दिसतात, ते म्हणजे पावसाळ्याचे चार महिने कुठे आषाढापासून तर कुठे श्रावणापासून मोजायचे. हे लक्षण पाहून मला कालिदासाच्या मेघदूताशी त्यांचं आणखीनच साम्य जाणवायला लागतं. आजही संस्कृत तज्ज्ञांना मेघदूतातला 'आषाढस्य प्रथम दिवस' आणि त्यातला 'नभसि' म्हणजे श्रावण महिन्याबद्दल केलेला उल्लेख एकत्र आल्यामुळे बुचकळ्यात पडायला होतं. चार महिन्यांच्या हिशेबाचा ताळमेळ लावताना बरेच प्रश्न पडतात. प्राचीन साहित्याचा अभ्यास जर व्याकरण, अलंकारशास्त्र यांच्या जोडीने (Material Culture) किंवा (Social pers-pective) च्या आधारे केला तर काही कोडी सोडवणं कदाचित् सोपं जाईल. कालिदासाला अशा जागृत लोकपरंपरांचं भान असलं पाहिजे. भरतमुनींच्या नाट्यशास्त्रामध्ये एकाचवेळी प्राचीन वैदिक विचारधारा आणि त्यावेळच्या जानपद संस्कृतीतील 'इन्द्रध्वज-महोत्सवा'सारख्या एका अत्यंत लोकप्रिय पूजाप्रकाराचा कसा सुरेख समतोल साधला आहे, हे डॉ. लिदोव्हा यांनी फार मार्मिकपणे दाखवून दिलं आहे. लोकपरंपरा आणि अभिजात संस्कृती यातील सामंजस्य ही त्या काळाची गरज होती. कालिदासाचं 'ऋतुसंहार' काव्य हे तर प्राचीन 'बारमासी' लोकगीताचा एक सुधारित संस्कृत अविष्कार म्हणावं लागेल. संस्कृत काव्य वाचून काही गावागावातल्या गृहिणी, शेतकरी आपली लोकगीतं रचायला गेले नाहीत. उत्स्फूर्त लोकसाहित्यातून काय घेता येईल हे ज्यांना समजलं त्या संस्कृतकवींनी मात्र त्याला आपल्या काव्यातून अक्षरत्व दिलं. ऋतुसंहारासाठी निवडलेला 'मुक्तक' म्हणजे स्वतंत्र छोट्या कवितांचा बाजही आपल्याला आज ज्ञात असलेल्या जुन्यात जुन्या बारमासी काव्यांच्या लक्षणांशी पूर्ण मिळता जुळता आहे.

ऋतुसंहारामध्ये इन्द्रधनुष्याच्या सप्तरंगांची उधळण आहे. भारतीय उपखंडातल्या पशुपक्ष्यांची काही मार्मिक निरीक्षणं आहेत. ग्रीष्मामध्ये दुपारच्या निस्तब्ध शांततेतून चटका देणारं ऊन बोलायला लागतं. त्यावेळी पाखरं मात्र निष्पर्ण झाडांवर चूपचाप बसून राहतात. उपद्व्यापी वानरंही दमूनभागून डोंगरकपारीत गुहांचा निवारा शोधतात. जरासं ऊन चढलं की, सावलीत जाणारे गव्यांचे कळपही पाण्याच्या शोधासाठी नाईलाजाने चहूदिशांना भटकत राहतात.

'श्वसितिविहगवर्गः शीर्णपर्णद्रुमस्थः कपिकुलमुपयाति क्लान्तमद्रेर्निकुञ्जम्। भ्रमति गवययूथः सर्वतस्तोयमिच्छञ्शरभ कुलमजिह्मं प्रोद्धरत्यम्बुकूपात्।।२३।। (सर्ग १)

हे एक पावसाळ्याच्या अगदी सुरवातीचं दृश्य आहे.

'विपाण्डुरं कीटरजस्तृणान्वितं भुजंगवद्वक्रगतिप्रसर्पितम्।।
साध्वसैर्भेककुलैर्निरीक्षतं प्रयाति निम्नाभिमुखं नवोदकम्।।

(१.३ सर्ग २)

जमीन अजूनही मातकट रंगाची आहे. हिरवे गवतगालिचे अजून पसरलेले नाहीत आणि अचानक एखाद्या सरीनंतर दगडधोंडे, अस्फुटशी लव्हाळी यातून वळणदार मार्ग काढत कुठूनतरी उतारावरून एखादा क्षुद्रसा पाण्याचा ओघळ वाहत येतो. त्याच्या विशिष्ट गतीमुळे तो जणू सळसळत येणारा सापच आहे असं समजून बेडकांच्या परिवाराची एकच धांदल उडते. भेदरलेले बेडूक लांबूनच लपत-छपत या 'सापाची' गती निरखतात. (हालाच्या गाथासप्तशतीतही याच अर्थाची एक गाथा आहे.)

ऋतुसंहारात अनेक रंग, रेषा, आकार, गंध, पोत, ध्वनी आणि गती आहेत. पावसाळ्यात मेघांचे क्षणोक्षणी बदलते आकार आहेत तशा हिरव्या रंगाच्या अनंत छटा आहेत. शरदात तर कालिदासाला जिथे तिथे शुभ्र पांढऱ्या रंगाचंच साम्राज्य दिसतं. कुंद, सप्तच्छद, मालती, शेफालिका, कुमुद

अशा केक शुभ्र फुलांनी उपवनं आणि उद्यानं बहरलेली असतात. रात्रीच्या स्वच्छ आकाशात शुभ्र चांदण्याचं चांदण्या विखुरलेल्या दिसतात –

'श्रियमतिशयरूपां व्योमतोयाशयानां विहतिविगतमेघं चन्द्रतारावकीर्णं ।।२२।। किंवा *'शरदि कुमुदसङ्गाद्वायवो वान्ति शीता। विगत जलदवृन्दा दिग्विभागा मनोज्ञाः। विगतकलुषमम्भा श्यानपङ्का धरित्री। विमलकिरणचन्द्रं व्योम ताराविचित्रम्।।*

असं शारदीय रूपसौंदर्य असतं.

पशुपक्ष्यांसारखीच माणसांची आयुष्यं आणि मनंही निदान कालिदासाच्या काळात तरी निसर्गाशी पूर्णपणे बांधलेली असावीत किंवा ती बांधलेली राहावीत यासाठी त्याचा आग्रह होता. हल्ली टी.व्ही.च्या खोक्यातून वर्षभर घरबसल्या बटबटीत आणि रेडिमेड करमणूक करून घेणारे आम्ही स्वतःच्या आनंदासाठी म्हणून सुद्धा निसर्गातले सूक्ष्म ऋतुबदल न्याहाळण्याचे कष्ट घेत नाही.

ऋतुसंहारातल्या वसंतात 'समदमधुकराणां कोकिलानां च नादैः' म्हणजे बेहोष भुंगे आणि कोकिळांच्या गुंजारवाने आणि 'कुसुमित सहकाराने' म्हणजे फुललेल्या आम्रवृक्षाने तरुण कामिनींची मनं उद्दीपित व्हायची.

हेमन्तात 'प्रभूतशालिप्रसवैः' म्हणजे साळीचं दाणेदार पीक पाहून गावकरी आनंदित व्हायचे. सुखदुःखाची लय निसर्गाच्या विभ्रमांशी अनेकपरींनी जोडली जायची.

पावसाळ्याचे दिवस म्हणजे नदीनाल्यांना पूर आणि रस्ते चिखलानं भरलेले. (तेव्हाही आता सारखेच खड्ड्यांचे रस्ते होते!) त्यामुळे दूरच्या प्रवासाला पूर्णविराम. सतत भ्रमंती करणाऱ्या बौद्ध भिक्खूंनाही 'वर्षावास' म्हणजे हक्काची विश्रांती असायची. अजिंठ्याच्या गुंफा अशा वर्षावासासाठीच खोदल्या गेल्या आहेत.

पावसाळा म्हणजे एकतर विरहाचा किंवा प्रियजनांच्या भेटीचा काळ. कामानिमित्त परगावी गेलेली पुरुषमंडळी एकतर सुरवातीलाच परत यायची किंवा पावसाळा संपल्यावर. साहजिकच त्यांच्या 'पथिकवनिता' किंवा 'प्रोषितभर्तृकां'ना भेटीची हुरहूर लागलेली असायची. म्हणूनच ऋतुसंहार आणि मेघदूतातल्या पथिकवनिता पावसाळी मेघाला, मानसगामी बगळ्यांना मोठ्या कोतुकानं, आशेनं न्याहाळताना दिसतात. इथे एक सोधावर वाट पाहत बसलेली विलासिनी दिसतेय.



'पथिकवनिता' : चित्रकार अरूंधती वर्तक

सोनचाफ्याला पावसाळ्यात भरभरून फुलं येतात. त्या सुगधानं सुखावलेली ही युवती बहुधा प्रियकराच्या परतीची पूर्ण खात्री बाळगून आहे. (हे चित्र कुठल्याही श्लोकावर थेट आधारलेलं नाही.)

ऋतुसंहाराचा बाज एखाद्या लोकगीतासारखा साधासरळ आहे. ऋतुमानानुसार बदलता निसर्ग आणि त्यानुसार बदलणारी माणसांची दिनचर्या, त्यांचे मनोविकार हा त्यांचा गाभा आहे. त्याची बैठक वैचारिक नक्कीच नाही. तरीही मनोहारी निसर्गवर्णनं आणि उपमा-सौंदर्याबरोबरच कालिदास इथेही आपल्या काही खास लाडक्या विचारांची झलक दाखवतोच.

लोकसाहित्यात एक रसरशीतपणा असतो, उत्स्फूर्तता असते. लोकमानसाची पकड घेणारी त्यात एक जिवंत शक्ती असते. आपले काही वेगळे, गंभीर विचार समाजाच्या पचनी पडावेत यासाठी समाजहितचिंतकांनी, विशिष्ट धर्मपंथांच्या प्रचारकांनी लोकसाहित्याच्या या आकर्षक शैलीचा वेळोवेळी आश्रय घेतला आहे असं इतिहास सांगतो. मग ती पुराणकथांची निर्मिती असो, जातक-कथा माला असो की एकनाथांची भारूडं.

अनुक्रमणिका

लोकप्रिय चौमासागीतांमधला विरही-भाव विरक्ती-विचारामध्ये सहजपणे परिवर्तित करता येईल, हे लक्षात घेऊन चौदाव्या शतकातल्या जैनमत-प्रसारकांनी या गीतप्रकाराचा भरपूर उपयोग केला. कालिदासाच्या मेघदूतात यशाचं विरहगीत मात्र असं जीवन विन्मुख करण्याऐवजी आशेने भरलेल्या टप्प्यावर संपतं. प्राचीन काळापासून जैन किंवा बौद्ध मतांचा विरक्तीकडे नेण्याचा कल पाहता कालिदासाने विरहगीत रचनेमध्ये केलेला हा महत्त्वाचा बदल अर्थपूर्ण ठरतो. त्याचा वैदिक विचारसरणीवरचा गाढ विश्वास दर्शवतो.

'चक्रनेमिक्रम' म्हणजे फिरत्या चाकाच्या धावेवरचा (नेमिवरचा) बिंदू जसा वरखाली होतो, तसाच मानवी जीवनातला उतार-चढाव हे कालिदासाचं लाडकं तत्त्वज्ञान. दुःखाला, संकटाला धिटाईनं सामोरं जाण्यात खरं शहाणपण आहे. दुःख हाही जीवनाचा अविभाज्य घटक आहे. सुखाची आशा सोडू नये, या वैदिक तत्त्वज्ञानाचं प्रतिबिंब त्याच्या ऋतुसंहाराच्या आगळ्या रचनेमध्ये अप्रत्यक्षपणे पडलं आहे.

वर्षाचे महिने आपण चैत्रापासून मोजतो आणि फाल्गुनाने शेवट करतो. तैत्तरीय ब्राह्मणातही 'मुखम् वा एतद् ऋतूनां यद् वसंतः' असं म्हटलं आहे. कालिदास मात्र ऋतुसंहारकाव्याला ग्रीष्मवर्णनाने सुरुवात करतो. यामागे काय हेतू असावा असा प्रश्न भल्याभल्यांना पडला आहे. मला त्याचं उत्तर ऋतुसंहार काव्यातच सापडलं. पहिल्याच सर्गात कालिदास ग्रीष्माच्या अत्यंत तापदायक सूर्याला 'हुताग्निकल्प' असं वैदिक यज्ञाला साजेसं नाव देतो.

आहुती घेणारा यज्ञीय अग्नी आणि ऋतुसंहारातला होपरपळून टाकणारा ग्रीष्मसूर्य सारखाच. शिवाय यज्ञाची फलश्रुती ऐहिक सुखसमृद्धीतच होत असते, या तत्कालीन विश्वासानुसार ऋतुसंहाराची सुरूवात ग्रीष्मवर्णनाने होऊन शेवट हा निसर्गातील समृद्धी, नवनिर्माण आणि आनंदी वातावरणाचं प्रतीक असणाऱ्या वसंतवर्णनाने होतो.

अभिज्ञान शाकुंतल नाटकाच्या तर सुरवातीलाच ग्रीष्माचं कोण कौतुक केलं आहे. फक्त याच उष्ण ऋतूत दिवसभर सावलीमध्ये निवांत झोपता येतं (अर्थात् आसपास दाट सावलीची झाडं असावी लागतात!) आणि उन्हं उतरल्यावर पाण्यात यथेच्छ डुंबता येतं. तापदायक उन्हाचे चटके बसतात म्हणून तर सावली आणि जलक्रीडेचं अप्रूप, म्हणून तर ग्रीष्मही सहन करायचा. याहून पुढची पायरी गाठताना कालिदास



'ग्रीष्म' : चित्रकार अरूंधती वर्तक

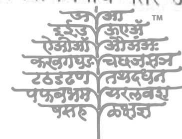
म्हणतो की, ग्रीष्मसूर्यामध्ये, सजीवांमधला पराकोटीचा वैरभाव काही काळासाठी का होईना, दूर करण्याची क्षमता आहे.

इथे ऋतुसंहारातला एक श्लोक आणि त्यावरचं माझं चित्रं पाहू.

साप आपला जन्मजात वैरी असणाऱ्या मोराच्या पिसाऱ्याखाली सावलीसाठी बसला आहे. प्रखर उन्हाची तल्खली प्राण्यांना 'क्लान्तशरीरचेतसः' करते. म्हणजे शरीर आणि बुद्धी या दोन्हींना मरगळ आणते. मोर उन्हानं थकून निष्क्रिय झाला आहे. त्याची हल्ला करण्याची शक्ती आणि इच्छा दोन्ही क्षीण झाल्यामुळे, साप निश्चिंतपणे त्याच्या आसऱ्याला आला आहे आणि धापा टाकत, फणा झुकवून, अंस्वस्थपणे डोलत राहिला आहे.

....अवाङ्मुखो जिह्मगति श्वसन्मुहुः।
फणी मयूरस्य तले निषीदति।।१३।। ऋतु. सर्ग १

ग्रीष्माच्या प्रभावामुळे अरण्यातले इतर प्राणीसुद्धा आपसातला वैरभाव विसरतात. कुठेतरी अचानक पेटणाऱ्या वणव्यापासून जीव वाचवताना ते सगळेच अगदी जिवाचे मैतर असल्यागत





अनुक्रमणिका

एकाच वेळी, एकत्रितपणे नदीच्या काठी धाव घेतात. म्हणून कालिदास म्हणतो -

....गजगवयमृगेन्द्रा वह्निसंतप्तदेहा
सुहृद इव समेता द्वन्द्वभावं विहाय।

पातकबुद्धी नाहीशी करायचं सामर्थ्य असलेला हा प्रखर सूर्य. ऋग्वेदातही म्हटलं आहे. 'विश्वानि देव सवितर्दुरितानि परा सुव। यद्भद्रं तन्न आ सुव।। (५.८२.५)

ऋग्वेदातली ही ऋचा काय किंवा 'दुरितांचे तिमिर जावो, विश्व स्वधर्म सूर्ये पाहो' असं पसायदान मागणारे ज्ञानेश्वर काय आणि ग्रीष्मसूर्याचं माहात्म्य गाणारा कालिदास काय त्यांचा विचार एकच आहे. कालिदासानेही ऋतुसंहाराच्या प्रत्येक सर्गाच्या शेवटी त्या त्या ऋतुकडे केवळ समृद्धीचंच नाही तर सद्बुद्धीचं पसायदान मागितलं आहे, हे फार अर्थपूर्ण आहे.

जीवनाच्या प्रत्येक अंगामध्ये, प्रत्येक क्षेत्रामध्ये सुसंवाद असावा, हीच खरी समृद्धी, ही खरी स्थिरता, हा खरा आनंद, हा शाश्वत संदेश समाजमनामध्ये रूजवताना कालिदास आपली अलौकिक प्रतिभा पणाला लावतो. शाश्वत मूल्यांचा आदर करणारे माघ, भवभूतीसारखे इतरही बहुश्रुत कवी झाले. पण त्यांच्या सर्वच कलाकृतींचा तो मुख्य उद्देश म्हणता येणार नाही. *उत्तररामचरित*, उदात्तगंभीर असेल तर *मालती-माधवा*ची प्रकृती Romantic च राहिली. अधूनमधून अशा विचारांची पेरणी करणं निराळं आणि आपल्या एकूणच काव्याला अशा विचारांचं अस्तर देणं वेगळे.

मुख्य म्हणजे कालिदास हे सर्व करताना कुठेही रससौंदर्याला बाध आणू देत नाही. मुद्दाम चिकित्सा केली नाही तर त्याच्या अशा वरवर नुसत्या सुंदर, मोठ्या वाटणाऱ्या वर्णनामागे, उपमेमागे किती सुजाण, अभ्यासपूर्ण आणि अर्थगर्भ योजकता आहे, किती विविध अंगांनी केलेला विचार आहे याचा रसिकाला संशयदेखील येऊ नये इतकी ही सहजसुंदरता कलात्मक आहे, दर्जेदार आहे. त्यात प्रचारकीपणा नाही, पांडित्याचा आव नाही, अभिनिवेश नाही की आग्रहही नाही. कालिदासाच्या या अभूतपूर्व शैलीमुळे त्याच्या प्रतिभेचं असामान्यत्व उजळून निघालं आहे. करंगळीने कालिदासाची गणना केल्यावर, अनामिका म्हणूनच 'अनामिकाच' राहिली.

'*ऋतुसंहारात*ही एकीकडे इन्द्रधनुष्यासारखी सप्तरंगी निसर्गचित्रं आहेत. स्त्री-पुरुषांची तऱ्हतऱ्हेची वस्त्रप्रावरणं अलंकार, त्यांची बदलती दिनचर्या यांची वर्णनं आहेत. पण महत्त्वाचं म्हणजे वर्षाचे एकूण ऋतू सहा ही संकल्पना त्याच्या रचनेच्या मुळाशी आहे. ही कल्पना कालिदासाच्या काळाच्या कितीतरी आधीची असली तरी ती सार्वत्रिक झाली नव्हती. ऋग्वेदातल्याप्रमाणे कुठे ती वर्षाचे चार ऋतु, तर कुठे पाच ऋतू अशी मानली जात होती. तसा यजुर्वेदात सहा ऋतूंचा उल्लेख आहे. काही विद्वानांच्या मते त्यांतल्या काही ऋतूंची नावे मात्र निराळी असावीत. तैत्तरीय संहितेत (७.२.१०) मात्र सहा ऋतूंना यज्ञाचे सहा ऋत्विज मानलं आहे. शिवाय एका ऋतूचे दोन महिने म्हणून दोन तोंडाचं ऋतुपात्रही या यज्ञासाठी वापरल्याचा तैत्तरीय ब्राह्मणात (६.५.३) मुद्दाम उल्लेख आहे. म्हणजे कालिदासाच्या ऋतुसंहारामुळे सहा ऋतूंची ही कल्पना जनसामान्यांपर्यंत अधिक प्रभावीपणे पोचली, लोकमानसावर कायमची कोरली गेली असं म्हणायला हरकत नाही. मान्सून वाऱ्यांमुळे आपल्या भारताला जे वेगळं हवामान मिळालं आहे. त्यात हे सहा ऋतू म्हणजे खास वैशिष्ट्य आहे. कृषिप्रधान संस्कृतीत अर्थव्यवस्थेच्या सुसूत्रीकरणासाठी अशी सर्वत्र एकच समान संकल्पना असणं महत्त्वाचं होतं. गुप्तकाळामध्ये व्यापार-उदीम, शेती यांच्या वाढत्या पसाऱ्याला ही गोष्ट फार सहाय्यभूत ठरली असणार यात शंका नाही.

एकीकडे कालमापन, सृष्टिनिर्मिती आणि नियमित फिरणारं निसर्गचक्र यावर आधारित तत्त्वज्ञानापुरता वैदिक आणि औपनिषदिक कल्पनांचा पुरस्कार करणारा कालिदास तत्कालीन लोकरूढी किंवा प्राकृत लोकश्रद्धा यांचंही योग्य भान ठेवताना दिसतो. द्वितीय चंद्रगुप्ताच्या वाढत्या साम्राज्याच्या कक्षेत वेगवेगळे लोकसमूह सामावले जात होते. राजदरबाराशी जवळून संबंध असलेला कालिदास सामाजिक, राजकीय किंवा धार्मिक स्थिरतेविषयी जागरूक असणं स्वाभाविकच होतं. तो नुसता हळुवार मनाचा कवी नव्हता, नुसता पंडित - बहुश्रुत कवीच नव्हता, तर एक संवेदनशील विचारवंत होता, असं राहून राहून वाटतं. त्यामुळेच वेगवेगळ्या भौगोलिक आणि सामाजिक वातावरणात राहणाऱ्या लोकसमूहांना मनाने, विचाराने आणि संस्कृतीने एकत्र सांधण्यासाठी त्याने निसर्गप्रतिमांचा फार कुशलतेनं उपयोग केला आहे. शक्य तिथे काही प्राकृत लोकश्रद्धांची वैदिक तत्त्वज्ञानाशी खुबीनं सांगड घातली आहे.

वैदिक तत्त्वज्ञानात निसर्गाच्या अविष्कारांचं एका निराळ्या वैचारिक पातळीवरून विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न असतो. आज ज्याला आपण वैदिक अंधश्रद्धा म्हणून त्यामागेही एक

अनुक्रमणिका

शिस्तबद्ध तर्कसंगती होती, अर्थात् त्यावेळच्या उपलब्ध ज्ञानानुसार.

प्राकृत किंवा लोकपरंपरेचा मात्र निसर्गाकडे पाहण्याचा आपला असा खास दृष्टिकोन असतो. समूहापेक्षा त्यात वैयक्तिक सुखदुःखाचा भाग अधिक असतो. त्यामुळे भावुकता असते, जिव्हाळा असतो, श्रद्धा असते आणि भीतीही असते. निसर्गाच्या अनिश्चिततेबद्दल अचंबा असतो, म्हणूनच शकुन-अपशकूनही असतात. मनोरंजन असतं.

कालिदासाचं काव्य लोकप्रिय होण्यामागे जी अनेक कारणं आहेत त्यात त्याची निसर्गाकडे पाहण्याची अशी पारंपरिक ग्रामीण वळणाची शैली हे ही एक महत्त्वाचं कारण आहे. त्यानं काव्याला एक गोडवा आला आहे. आपलेपणा आला आहे. म्हणूनच त्याच्या *'मेघदूतात'* किंवा *'विक्रमोर्वशीयम्'* मध्ये शुभलक्षणी चातकपक्षी येतो, मेघदूतात माणसासारखं बोलणारी सारिका येते, शाकुंतलात 'लतावधू' म्हणजे झाडाशी लग्न लावलेली वेल येते, (आजही काही खेडोपाड्यात अशी प्रथा टिकून आहे.) विक्रमोर्वशीयम्मध्ये पावसाळ्याच्या सुरूवातीला गवतावर फिरणारे मृगाचे किडे येतात, ज्यांना 'इन्द्रगोप' असं सार्थ सुंदर नाव आहे. भारतीय शेतकन्याला नित्यपरिचयाच्या अशा या निसर्ग प्रतिमा आहेत. मालविकाग्निमित्रम् मध्ये पारध्याच्या गाण्याला भुलणारं हरीण आहे, तर मेघदूतामध्ये वड-पिंपळ यांसारखे ग्रामचैत्यही आहेत. चैत्य म्हणजे पूजास्थान हे आपल्याला माहित आहे.

वडा-पिंपळाखाली गणेशासारख्या उग्रदेवतेची शिळा/तांदळा ठेवायची प्रथा फार प्राचीन आहे. पण खुद्द हे वृक्षही पुरातन काळापासूनच पूजनीयच होते. या वृक्षांना दर्शनी फुलांशिवाय फळं येऊ शकतात. त्यामुळे लोकमानसात त्याला विशेष स्थान होतं. अद्भुततेचं एक वलय त्यांच्या भोवती होतं. रघुवंशात कालिदासाने अत्री ऋषींच्या आश्रमाचं वर्णन केलं आहे. तिथे फुलांशिवाय फळणारी बरीच झाडं होती असं सांगून कालिदास त्याचं श्रेय अत्री ऋषींच्या तपःसामर्थ्याला देतो. वडा-पिंपळासारखे मातब्बर वृक्ष एकीकडे तर युवतींकडून 'डोहाळे' पुरवून घेणारे कुरवळ, बकुळ असे फुलांनी सजणारे वृक्ष एकीकडे. 'वृक्षदोहद' हे एक व्रतच होते.

'वृक्षदोहद' किंवा 'वृक्षाचे डोहाळे' यासारखी इतरही काही निसर्गाशी निगडीत व्रतवैकल्यं कालिदासाच्या काव्यात येतात. दोला-गृह, क्रीडापर्वत, वृक्षलतामिथुन, चूतकोरक-ऋतुमंगल, वसंतोत्सव, प्रियानुप्रसादनव्रत अशा काही प्राकृत श्रद्धा, संकेत-परंपरांचा कालिदासाने काव्य, नाटकांमध्ये उल्लेख केला आहे.

कालिदासाला आदर्शवत् असलेल्या वाल्मीकीच्या रामासारखेच त्याच्या स्वतःच्या काव्यातले नायक राजेही जणू त्यांच्या भूमीचेच प्रतीक असतात.

रघुवंशात रामपुत्र कुश जेव्हा ओसाड झालेल्या अयोध्या नगरीत पहिल्यांदा प्रवेश करतो - तेव्हा मलूल झालेला तिथला निसर्ग अचानक चैतन्याने बहरून जातो. जणू कुशाचं स्वागत करून त्याला आपला भावी राजा म्हणून स्वीकारल्याची तो पसंतीच देतो. नुसता राजमुकुट घातल्याने कुणी राजा होत नाही, तर त्याच्या भूमीनंही त्याला स्वीकारला पाहिजे. रघुवंशात राजा रघू राज्यपदावर बसला, पृथ्वीपाल झाला आणि जणू पंचमहाभूतांचे मूळचेच गुण प्रकर्षाने उजळून निघाले -

'नवे तस्मीन् महीपाले सर्वं नवम् इव अभिवत्।

(रघुवंश - सर्ग ४)

राजा हा जसा पृथ्वीपती तसा तो लोकपालांचा अंश धारण करणाराही असतो. त्यामुळेच राज्यातलं पाऊसपाणी, धनधान्याची मुबलकता आणि राजाचा भलेबुरेपणा, त्याचं आरोग्य याचा परस्पर संबंध गृहित धरला आहे. आपला राजा आपल्या सर्वांसाठी शुभलक्षणी ठरावा ही एक नैसर्गिक लोकश्रद्धा आहे. एकासारखा टॉस हरणारा क्रिकेट कप्तान कुणालाच आवडत नाही! (मॅच जिंकून दाखवणारा असला तरी तो टेन्शन देतोच!)

विरही दुष्यंताच्या राज्यात म्हणूनच वसंतऋतू अर्धा उलटून गेला तरी आंबा, कुरबक असे खास वासंतिक वृक्ष पूर्ण मोहरायचे थांबतात; अगदी भरगच्च कळ्या येऊनही कोकिळालाही कंठ फुटत नाही. जणू निसर्गही त्याच्या दुःखात सामील. राजाची अधिसत्ता त्याच्या भूमीवर चालते. म्हणून राज्याचं यशापयशही कालिदास निसर्गाच्या स्थितीतून सूचित करतो. मालविकाग्निमित्रम्मध्ये राणीचा आवडता सुवर्ण-अशोक वृक्ष वसंतऋतू सुरू होऊनही फुललेला नसतो. सर्वच बेचैन असतात. मग तो फुलावा म्हणून त्याचे डोहाळे पुरवायची जबाबदारी नायिकेवर म्हणजे मालविकेवर सोपवली जाते. तिच्या लत्ताप्रहाराने जेव्हा तो अशोकवृक्ष फुलतो त्याचवेळी राजाच्या सैन्याचा युद्धात विजय झाल्याची बातमी येऊन थडकते. 'मालविकाग्निमित्रम्'चा संपूर्ण तिसरा अंकच कालिदासानं

'अशोकदोहद विधी'साठी खर्च केला आहे. राजा अग्निमित्र इथे स्वतःलाच पर्युत्सुक मदनवृक्ष म्हणवून घेतो.

वृक्षपूजेशी आणि पर्यायाने समृद्धी, सृजनाशी संबंधित अशी आणखी एक प्राचीन संकल्पना लोकपरंपरेत रूढ होती. ती म्हणजे यक्ष-यक्षिणी. वृक्षांवर स्वामित्व असणाऱ्या या जलदेवतांचा रामायण-महाभारतांतही उल्लेख येतो. एकूणच प्राकृत प्रथा-परंपरांचा आदर ठेवणाऱ्या जैन व बौद्ध धर्मग्रंथांत यक्ष-यक्षिणींना विशेष मानाचं स्थान दिलं गेलं आहे. कालिदासाचं मेघदूत हे एका यक्षाचं विरहगीत तर आहेच, पण मला वाटतं या यक्षाने पावसाची आतुरतेनं वाट पाहणाऱ्या पृथ्वीचंच मनोगत वर्षामेघाला सांगितलं आहे.

लोकपरंपरेनं पृथ्वीला भूमाता किंवा नदीला लोकमाता मानलं आहे. वृक्ष, वेली, पर्वत ही सर्वच सृजनाची प्रतीकं. म्हणूनच कालिदास निरीनदी, वेत्रवती, काला-सिन्धू, सरयू, गंभीरा वगैरे नद्यांना एकतर विरहिणी युवती किंवा धात्री म्हणजे सांभाळ करणारी दाई या रूपात पाहतो. त्याच्या काव्यात अमरकंटक पर्वत किंवा कुरबकाचं वासंतिक फूल यांची प्राकृतसाहित्यात अधिक शोभून दिसेल अशी उत्तान पण सूचकभाषेत वर्णनं येतात. त्यातून लोकरंजन करण्याची संधीही साधली जाते.

कुमारसंभवातली पार्वती ही स्वतःच भूमाता आहे. या नायिकेचा शृंगार म्हणजे धरतीचा शृंगार. काव्यासाठी पार्वती भूमातेचं मानवीकरण करून सुद्धा कालिदास तिच्या विवाहविधी - वर्णनात साजशृंगारासाठी निसर्गप्रतिमांचेच दाखले देतो हे लक्षात घेण्यासारखं आहे. बाणभट्टाच्या 'कादंबरी' किंवा 'हर्षचरिता'तल्या प्रमाणे दागदागिन्यांचं इत्थंभूत वर्णन देण्यापेक्षा तो फक्त एवढंच म्हणतो की, दागिने घातल्यावर पार्वती एखाद्या फुलांनी डवरलेल्या वेलीसारखी, चांदण्यांनी व्याप्त रात्रीच्या निरभ्र आकाशासारखी आणि काठावर निश्चिंतपणे, तृप्तपणे विसावलेले पाणपक्षी असलेल्या नदीसारखी सजली होती. असा शांत, स्वच्छ आणि बहरलेला निसर्ग, परिसर म्हणजेच पार्वतीचं वैभव. अप्रत्यक्षपणे कालिदास सुचवून जातो की, पर्यावरणाचं आरोग्य सांभाळणं म्हणजेच पार्वतीची जणू खरी पूजा.

आदिमकाळापासुन जगातील सर्वच प्राचीन मानवसमूहांनी, विकसित संस्कृतींनी काही रंगांना किंवा रंगसमूहांना प्रतीकात्मक, सांकेतिक अर्थ दिले आहेत. जसे लाल रंग हा रक्ताशी असलेल्या साधर्म्यामुळे एकाचवेळी बळी आणि सृजन या दोन्ही अर्थाने स्वीकारला गेला. वसंतात सर्वत्र प्रामुख्याने बहरणाऱ्या सावर, पळस, पांगारा, सीताअंशोक वगैरे लालभडक फुलांमुळे किंवा कित्येक झाडांना फुटणाऱ्या तांबूस पालवीमुळे पृथ्वीने जणू नववधूचा सृजनप्रतीक असा लाल शेला पांघरला आहे असंच कालिदासाला वाटतं. 'रक्तांशुका नववधूरिव भाति भूमिः।' असं तो म्हणतो.

वैदिक वाङ्मयातही सूर्याशी असलेल्या रंगसाधर्म्यामुळे सोने, हळद, मध•वगैरे वस्तूंना सूर्याचंच प्रतीक मानलं गेलं आहे.

स्वतंत्रपणे जसा रंगाना काही अर्थ असतो तसं त्यांच्या समूहांना किंवा जोडगोळ्यांनाही वेगवेगळ्या संस्कृतीत, धर्म-पंथांमध्ये विशेष आध्यात्मिक अर्थ प्राप्त झालेला दिसतो. आपापल्या पंथाची तत्त्वं अशा रंगसंगतीमधून जनमानसावर वेगवेगळ्या मार्गांनी बिंबवण्याचा प्रयत्न होत असतो. आध्यात्मिक विचार आणि विश्वनिर्मितीबद्दलची गृहिततत्त्वं रंगसंगतींच्या माध्यमात सूत्ररूपाने बद्ध केलेली असतात.

कालिदासाच्या काव्यातून अशा सांकेतिक रंगसंगतींची कितीतरी ठिकाणी उदाहरणं दिसून येतात. शिव-पार्वती विवाह हा कुमारसंभवाचा विषय. त्यामुळे शाक्तांच्या शांभव दर्शनात शिव-शक्तीचं प्रतीक म्हणून जो लाल-पांढऱ्या किंवा लाल-पिवळ्या रंगांची जोडी मानली आहे. त्याचे अनेक दाखले कालिदासानं निसर्गप्रतिमांमधून शोधले आहेत. विशेषतः आठव्या सर्गात शिव-पार्वती मीलनविषयाच्या निमित्ताने अशा कैक जोड्या आपल्याला दिसतात.

उपनिषदातली पुरुष-प्रकृती किंवा द्यावा-पृथ्वी अशा परस्पर विरोधी तत्त्वांसाठीची कृष्ण-धवल रंगांची जोडी प्रख्यात आहे. उपनयनविधीत किंवा यज्ञविधीतही कृष्णसार म्हणजे काळवीटाच्या काळ्या-पांढऱ्या रंगाच्या कातडीचा म्हणूनच महत्त्वपूर्ण वापर असतो. (पुढे बौद्धधर्मी चीनमध्ये हीच जोडी 'यिन्-यँग' नावाने लोकप्रिय झाली.) सुसंवादातून मंगलतेची अपेक्षा करणारा कालिदास जेव्हा प्रत्यक्ष निसर्गात अशी कृष्ण-धवल रंगसंगती पाहतो तेव्हा काव्यामध्ये जास्तीत जास्त सुखद, डोळ्याला, मनाला आल्हाददायक आणि आशादायी वाटेल असं वर्णन सादर करतो. मेघदूतात अशी परस्परविरोधी रंगसंगती भरपूर आहे. काळ्यामेघाच्या पार्श्वभूमीवर उडणारे पांढरे शुभ्र बगळे, कुंदफुलांवर रूंजी घालणारे काळे भुंगे,

चातकपक्ष्याचे रंग, रंगसफेती केलेल्या वाड्यांवर झुकलेला काळा मेघ इत्यादी. कधी कालिदासानं कवीकल्पनेनं मूळच्या निसर्गप्रतिमेची खुमारी वाढवलेली आहे. रघुवंशातल्या १३व्या सर्गात गंगा-यमुना वर्णनासाठी कालिदासानं चार सलग श्लोकांचं 'कलापक'च रचलं आहे.

कुमारसंभवातला अशा स्वरूपाचा एक अतिशय काव्यमय श्लोक मला फार आवडतो. - गंधमादन पर्वतावर चांदण्यामध्ये शंकर-पार्वती विहार करत असतात. अशावेळी शंकर म्हणतात, 'बघ पार्वती, चंद्राचे किरण कसे झाडांच्या पानांच्या सांदीफटीतून झिरपत खाली येत आहेत. पानांच्या जाळीमुळे सावल्याच्या सोबतीनं त्यांची फुलं होऊन जमिनीवर विखुरली आहेत. आता त्या चंद्रकिरणांना शुभ्र फुलं वेचावीत तसं मी बोटांनी उचलू शकेन आणि तुझ्या काळ्याभोर केशकलापात सहजतेने माळू शकेन. एखाद्या सुंदर प्रेमकवितेसारख्या या श्लोकामध्ये 'भूमी आणि आकाश यांचं मीलन' ही आधिभौतिक संकल्पनाच खुबीने मांडली आहे.

काव्याची रसवत्ता ढळू नये म्हणून कालिदास अशा उपमांचं, रूपकांचं स्पष्टीकरण देत नाही. रसिकांच्या कल्पनाशक्तीला हलकेच जाग मात्र आणतो. आपला वाचक श्रोता जसा रसिक आणि संवेदनशील आहे तसाच तो बुद्धिमान आणि सुजाणही आहे, असा त्याला पूर्ण विश्वास असावा. भारतीय परंपरेत काव्याच्या रसास्वादासाठी अशा सुहृद वाचकाचा प्रयत्नपूर्वक सहभाग अपेक्षित असतो.

कालिदासाला अभिप्रेत असलेले रसिकाचे आदर्श नमुने आपल्याला त्याच्याच काव्यात पाहायला मिळतात. शाकुंतलाचा नायक राजा दुष्यंत हा एक उत्तम उदाहरण म्हणता येईल. याही बाबतीत कालिदास निसर्गप्रतिमांच्या आधारेच बोलतो. अभिज्ञान शाकुंतल नाटकामध्ये शकुंतलेच्या अनुपम सौंदर्याने मोहित झालेला राजा दुष्यंत उद्‌गारतो -

'सरसिजमनुविद्धं शैवलेनापि रम्यं
मलिनमपि हिमांशोर्लक्ष्म लक्ष्मीं तनोति।
इयमधिक मनोज्ञः वल्कलेनापि तन्वी
किमिव हि मधुराणां मण्डनं नाकृतीनाम्।।अं.१।।२०।।

"शेवाळानं वेढलेलं असलं तरीही कमळ सुंदरच दिसतं. काळसर डागामुळे चंद्राची शोभा उलट वाढलेली दिसते. तशी ही कृशांगी झाडाची वल्कलं नेसल्यामुळे तर अधिकच मनोहर दिसते आहे. खरोखर जातीच्या सुंदरांना काय शोभत नाही?"

मला वाटतं यात शकुंतलेच्या जातिवंत सौंदर्याची जशी प्रशंसा आहे तशी रेशमी भरजरी वस्त्रांशिवाय, सुवर्णालंकारांशिवाय रूक्ष वल्कलांमध्येही खुलणाऱ्या तिच्या मुग्ध सौंदर्याच्या साधेपणाला - स्वाभाविकतेला उत्स्फूर्त दाद देणाऱ्या दुष्यंताची सुजाण रसिकताही दिसतेय. अगदी अलगदपणे कालिदास सौंदर्य कशाला मानावं हे सूचित करतोय. शेवाळलेलं कमळ, डागाळलेला चंद्र यांच्या निमित्तानं निसर्गातलं सौंदर्य कसं वाचावं याचाही परिपाठ देतो. आपल्या नैसर्गिक परिसराशी वातावरणाशी नातं कायम ठेवून जे खुलतं ते सौंदर्य अस्सल. त्याच्या नायकाला आदर्श मानून प्रेक्षकही अभिरूची संपन्न होतो. कालिदासाला अपेक्षित असलेली सुजाणता, प्रगल्भता, आणि संवेदनशीलता वाचक, कला रसिक यांच्यात वाढीला लागो हीच सदिच्छा.

**

लेखक परिचय

❖ **अरूंधती वर्तक** : आंतरराष्ट्रीय चित्रकार, प्राचीन संस्कृती व कला यांचा विशेष अभ्यास, भारतीय वृक्ष विषयांत विशेष ख्याती. पत्ता : प्रसन्न, प्लॉट नं. १३ ब, शिक्षकनगर, पौड रोड, पुणे ४११ ०३८

❖ **लता छत्रे** : प्राध्यापिका, पुणे विद्यापीठ तत्त्वज्ञान विभाग, मानवशास्त्र व तत्त्वज्ञान विषयाचा विशेष अभ्यास. पत्ता : पुणे विद्यापीठ, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे ४११ ००७.

❖ **प्रतिमा इंगोले** : मराठीच्या प्राध्यापिका; कथा, कादंबरी व कविता यांचे विपुल लेखन; महाराष्ट्र राज्य पुरस्कार व यशवंतराव चव्हाण वाङ्मय पुरस्कारांने सन्मानित. **पत्ता** : अ/३१, फुलोर, नारायणनगर, दर्यापूर, जि. अमरावती ४४४८०३

❖ **अशोक रा. केळकर** : निवृत्त प्राध्यापक, भाषाशास्त्र विषय, डेक्कन कॉलेज, पुणे. पत्ता : अशोक ग. केळकर, ७ धनंजय, ७५९/८३, भांडारकर रस्ता, गल्ली क्र. ६, पुणे ४११ ००४

अनुक्रमणिका

जीर्णोद्धार

लेखांक ६ : 'माझे रामायण : दत्तो अप्पाजी तुळजापुरकर'

श्री.मा. भावे

सन १८७० ते १९२० हे अर्धशतक महाराष्ट्रातील अभिजन-वर्गाच्या स्मरण-रंजनाचा विषय होऊन राहिले आहे. पण या काळात जे लोक लहानाचे मोठे झाले, पुढारीपणाने वावरले, सभोवतालच्या परिस्थितीकडे ज्यांनी विचारपूर्वक पाहिले त्यांनाही आपण एका चैतन्याने भारलेल्या व अस्मितेची ओळख पटलेल्या समाजात राहतो आहोत असे वाटल्याखेरीज राहात नसे. जे पुढे 'इतिहासचार्य' म्हणून ओळखले गेले त्या विश्वनाथ काशीनाथ राजवाडे यांचे निरीक्षण फार तल्लख होते. समाज आता काही धोरणाने व निश्चित उद्दिष्ट ठेवून चालत आहे, अशा स्वरूपाच्या नोंदी त्यांनी काही ठिकाणी केल्या आहेत.

'कनिष्ठ, मध्यम व उच्च शाळातील स्वानुभव' या लेखात ते लिहितात, '(या इंग्रजी शिक्षणपद्धतीचा) जेव्हा प्रारंभ झाला, तेव्हाच तिच्या विरुद्ध दिशेने जाणारी व तिला तोलून धरणारी अशी एखादी शिक्षणपद्धती स्वदेशातील मंडळीने स्वदेशाच्या हितार्थ काढायला पाहिजे होती... परंतु, दुर्दैवाने, मुत्सद्दीपणाचा ह्या देशात त्यावेळी बहुतेक अभाव असल्यामुळे, तसा प्रकार झाला नाही. अलिकडील तीस-पस्तीस वर्षात सरकारी शिक्षण-पद्धतीचे खरे स्वरूप व अंत्य हेतू एकाद-दुसऱ्या गृहस्थाच्या ध्यानात येऊ लागला; त्या हिडिस स्वरूपाचा व अनुदार हेतूचा प्रतिकार करण्याकडे विष्णुशास्त्र्यासारख्या विचारी पुढाऱ्याचे लक्ष्य गेले.'[१] यावरून हे स्पष्ट आहे की, अव्वल इंग्रजीतील मराठी समाजाच्या ज्या समजुती होत्या त्यापेक्षा समकालीन समाजातील विचारधारणा अधिक प्रगल्भ आहे, असे राजवाड्यांना जाणवत होते.

आपल्या 'कादंबरी' या निबंधात राजवाडे सांगतात, 'ज्या काळी ह्या कादंबऱ्या (मुक्तमाला, मंजुघोष इ.) लिहिल्या गेल्या त्या काळची महाराष्ट्र-समाजाची स्थितीच अशी होती की, त्याचे कोणतेही वर्तन दूरवरचे धोरण धरून चालले नव्हते. १८४० पासून १८६० पर्यंतचा बहुतेक सर्व समाज किंकर्तव्य-विमूढ असा झाला होता. अलीकडील तीस-पस्तीस वर्षात जी नाना प्रकारची कार्ये करण्यास आपण उद्युक्त झालो आहोत त्यांचा त्या वेळी मागमूसही नव्हता...''[२] मतलब उघड आहे की, १८७० नंतर जे कर्ते पुरुष समाजात पुढारी म्हणून गणले जाऊ लागले, त्यांना आपण उन्नतीची दिशा सापडलेल्या समाजात जगतो आहोत याची खात्री वाटत होती. केशवसुतांच्या कवितांतून, आगरकरांच्या अग्रलेखांतून हाच विचार प्रकर्षाने मांडलेला आढळून येतो.

१९२० सालानंतर ब्राह्मण-प्रमुख अभिजनवर्गातील ही ऊर्मी निवाली. टिळकांच्या मृत्यूनंतर महाराष्ट्रातील प्रबळ असा जो राष्ट्रीय पक्ष त्यात फूट पडली. मॉंटेग्यू-चेम्सफर्ड सुधारणांनंतर बहुजन समाजाला विधिमंडळात निवडून जाण्याची आकांक्षा वाटू लागली. आजवर ज्यांनी नेतृत्व गाजविले त्या अभिजन-वर्गाला हे आव्हान जाणवू लागले. आपल्या कालगत दबदब्याचे, कर्तृत्वाचे, दूरदृष्टीचे, पराक्रमाचे व प्रगतिशीलतेचे एक झगमगते चित्र हा वर्ग पाहू लागला. 'लोकमान्य टिळकांच्या आठवणी व आख्यायिका' या ग्रंथाचे संपादक कै. सदाशिवराव बापट यांनी त्या ग्रंथाचा पहिला खंड या अर्धशतकाला अर्पण केला आहे. त्याच्या अर्पण-पत्रिकेत ते म्हणतात, 'ज्या प्रभावशाली अर्धशतकाने महाराष्ट्राच्या सार्वजनिक आयुष्यक्रमाचे नवयुग सुरू केले, ज्याने अभिनव कल्पना-विचारांचे स्थित्यंतर घडवून आणले, ज्याने सामाजिक चालीरीतींचे मन्वंतर प्रवर्तित केले व ज्याने महाराष्ट्राच्या अर्वाचीन राजकीय इतिहासास जन्म दिला त्यास कृतज्ञभावाने हा ग्रंथ-गुच्छ अर्पण केला आहे.'[३] सारांश या पन्नास वर्षांकडे त्या काळातील व त्यानंतरचेही सुशिक्षित पुरुष एक चैतन्यमय युग म्हणून पाहात होते व आजही त्या काळाकडे मागे वळून पाहण्याची ओढ महाराष्ट्रातील मोठ्या वर्गाला वाटत असते.

खरे तर त्या इतिहासाचा अभ्यास केला तर आपणास असे वाटल्याखेरीज राहात नाही की, चार सहा उंच माणसे वगळली तर तेव्हाचा सामान्य शिक्षित मनुष्य हा आजच्या सामान्य मनुष्या इतकाच, किंवा कदाचित जास्तच, स्वार्थी, कर्तृत्वहीन, कोंजा आणि पोटार्थी होता. ज्या घटनांकडे आपण कुतूहलाने व कौतुकाने पाहातो त्या घटनाही हीण मिसळलेल्या होत्या. जे वाद हिरीरीने लढवले गेले आणि जी भांडणे आवेशाने

अनुक्रमणिका

भांडली गेली त्यांच्या मागील प्रेरणा निखळ लोकहिताच्या होत्या असे नाही. हे सर्व ध्यानात येऊनही संशोधक, अभ्यासक व आस्थेवाईक वाचकही विसाव्या शतकाच्या अखेरीस, नाना घालमेलींनंतर, स्वतः अंगीकारलेल्या दृष्टिकोणातून त्या 'गौरवशाली' कालखंडाचा वेध घेत असतात.

(२)

दत्तो अप्पाजी तुळजापूरकर (१८७९-१९४८) हे मूळचे मराठवाड्यातील. पुण्याच्या डेक्कन कॉलेजातून त्यांनी बी.ए. व एल.एल्.बी. या पदव्या मिळविल्या. हैदराबादेस जाऊन त्यांनी वकिलीला सुरूवात केली. तुळजापुरकर हे टिळकांचे भक्त होते व 'केसरी'त लेख लिहीत असत. त्यामुळे निजामाने त्यांना हैदराबादेतून हद्दपार केले. १९०५ साली मुंबईला येऊन ते वकिली करू लागले. मुंबईत ते लवकरच आघाडीचे वकील म्हणून प्रसिद्धीस आले.

साहित्यिक म्हणूनही तुळजापूरकरांनी चांगला लौकिक मिळवीला. 'मुंबई मराठी साहित्यसंघ' या संस्थेचे ते पहिले अध्यक्ष होते. त्या वेळी मुंबईत प्रसिद्ध असलेल्या 'संदेश', 'विविधवृत्त' इत्यादी वृत्तपत्रांतून त्यांचे प्रासंगिक विषयांवर, कायद्याच्या प्रश्नांवर व साहित्यविषयक लेख येत असत. १९१२ साली त्यांनी 'श्रुतिबोध' नावाचे मासिक वेदांचे भाषांतर प्रसिद्ध करण्यासाठी चालू केले होते. पण ते थोड्याच काळात बंद पडले.

तुळजापूरकरांचे नाव वाङ्मयाच्या क्षेत्रात गाजले ते त्यांच्या 'माझे रामायण' या प्रदीर्घ व वेगळ्या धाटणीच्या कादंबरीमुळे. सुमारे ६०० पानांची ही कादंबरी १९२७ साली प्रसिद्ध झाली. तुळजापुरकरांनी स्वतःच ही कादंबरी प्रकाशित केली. त्यावेळी तिची किंमत अडीच रुपये इतकी होती. या कादंबरीची दुसरी आवृत्ती निघाल्याचे दिसत नाही. ही कादंबरी फारच दुर्मिळ झाली असून जुन्या ग्रंथालयातून तिच्या जीर्ण प्रती मात्र आढळतात. या कादंबरीला 'एका सुशिक्षित स्त्रीच्या आत्मचरित्राची नवलकथा' असे उपनाव लेखकाने दिले आहे.

पूर्वी कादंबऱ्यातून चित्रे किंवा फोटो घालण्याची प्रथा होती. 'सुखाचा मूलमंत्र' या विख्यात कादंबरीतील काही प्रसंगांचे देखावे छायाचित्रित करून कादंबरीत घातले आहेत. त्या देखाव्यात प्रभात चित्र कंपनीच्या काही नटांनी पात्रे वठविली आहेत. 'माझे रामायण' या पुस्तकात दोन चित्रे आहेत. पहिल्या चित्रात, वरच्या ओळीत रामदास, ज्ञानेश्वर व तुकाराम यांची चित्रे आहेत. खालच्या ओळीत देवी अहिल्याबाई होळकर व झाशीची राणी या दाखविल्या आहेत. मध्यभागी घोड्यावर बसलेले शिवाजी महाराज आहेत. त्यांच्या हातात उघडी तलवार आहे. चित्राला 'महाराष्ट्राचा आदर्श' असे शीर्षक आहे. दुसऱ्या चित्राला 'भारतमातेचा बंदीवास' असा मथळा आहे. भारतमाता तुरुंगाच्या गजाआड एका कट्ट्यावर बसलेली आहे. दारापाशी एक इंग्रज अधिकारी हातात छडी घेऊन खुर्चीवर बसला आहे. दोन बंदुकधारी हिंदी पोलीस पहारा करीत आहेत. आजूबाजूस काही हिंदी मंडळी रडक्या मुद्रांनी परमेश्वराची करुणा भाकत आहेत. तर दोघातिघांनी दात-ओठ खाऊन मुठी वळवल्या आहेत. या हिंदी मंडळीत दादाभाई नौरोजी, रानडे, बद्रुदिन तय्यबजी, विष्णुशास्त्री, टिळक, गोखले, सुरेंद्रनाथ बॅनर्जी यांचे चेहरे दिसतात.

पुस्तकाच्या अखेरीस 'महाराष्ट्र-भूपाळी' या नावाची कविता आहे. पूर्वी शालेय क्रमिक पुस्तकात ही कविता असे. त्याचे खालील ध्रुवपद..

"प्रभावशाली परममंगला महाराष्ट्र देशा।
तुला प्रभाती प्रसन्न हृदये प्रणाम परमेशा।।".

अनेकांना आठवत असेल. तसेच खालील कडवीही ओळखीची वाटतील :

"पश्चिम सिंधु बंधु पाठिशी पूर्वोदधि जामात।
सह्याद्रीची उंची लक्ष्मी सातपुडा प्रांत।।"
"ज्ञानेशाची ओवी अभंग-वाणी प्रसिद्ध तुकयाची।
श्लोक वामनी जिला भूषवी आर्या मयुराची।।"

श्री.कृ. कोल्हटकर व गोविंदाग्रजांची "महाराष्ट्र गीते" प्रसिद्ध आहेत. माधव ज्यूलियन यांनी महाराष्ट्राचे वर्णन करणाऱ्या कविता लिहिल्या आहेत. त्यांच्याच पंक्तीला बसणारी ही भूपाळी आहे.

'माझे रामायण' ही काही यशस्वी कादंबरी म्हणून आज ओळखली जाणार नाही. जेव्हा ही कादंबरी वाचकांसमोर आली तेव्हा देखील फडके-खांडेकरांच्या बांधेसूद कथानक, आकर्षक संभाषणे, मोहक निसर्गवर्णने, चटकदार उपमा व उत्प्रेक्षा अशा झळकत्या अलंकारांनी नटलेल्या कादंबऱ्यांच्या मिरवणुकीत 'माझे रामायण' सारख्या अस्ताव्यस्त रचना व बेंगरूळ भाषा यांच्या योगाने कुरूप वाटणाऱ्या कादंबरीची

टवाळी व्हावयाला हवी होती. आजकालच्या दूरदर्शन-मालिकातून ज्याप्रमाणे हळदी-कुंकू, गौरी-गणपती, सत्यनारायण इत्यादी नैमित्तिक समारंभ आणि खून, धमक्या, पोलिस कोठडीतील मारहाण, व्यभिचार व बलात्कार अशा थरारक घटना अशांची एकत्र पडशी किंवा कंठाण बांधलेले आढळते तसाच काहीसा प्रकार 'माझे रामायण' या कादंबरीचा झाला आहे.

इतके असूनही १९३० च्या सुमारास ही कादंबरी लोकांना आवडली याचे कारण असे दिसते की, वर सांगितलेल्या अर्धशतकात ज्या गौरवशाली स्थित्यंतरातून अभिजनवर्ग म्हणजे बहुशः ब्राह्मण-समाज गेला त्या स्थित्यंतराचे चित्रण या कादंबरीत आढळते. अण्णा मोरेश्वर कुंटे, विष्णुशास्त्री, न्यायमूर्ती रानडे, टिळक, आगरकर, चाफेकर बंधू, ब्रुईन साहेब यांच्यापासून तो लाला लजपतराय व गांधीजी या सर्वांचे दर्शन कादंबरीत घडते. किर्लोस्कर नाटक मंडळी व तिची नाटके पाहण्याची चटक लागलेल्या आणि तिकिटे विकत घेण्यासाठी घरचे दागिने मारवाड्याकडे गहाण ठेवणाऱ्या स्त्रिया या पुस्तकात भेटतात. फलज्योतिष, होमिओपॅथी, थिऑसॉफी अशा चूणांचा उल्लेख येतो. सारांश, महाराष्ट्रातील समाजाच्या जीवनातील प्रत्येक अंगाने या कथानकात हजेरी लावली आहे. म्हणूनच 'कादंबरी' म्हणून या पुस्तकाकडे न पाहाता इतिहासातील महत्त्वाच्या काळाचे चित्र म्हणून हे पुस्तक वाचणे अधिक समाधान देणारे ठरेल. हाच दृष्टिकोण या कादंबरीला न्याय देणाराही होईल.

(३)

कादंबरीचे कथानक, वर सुचविल्या प्रमाणे, उगीच इकडे-तिकडे घरंगळत जाते. माणसे नाहीशी होतात आणि अचानक सापडतात; व्यभिचाराच्या संशयावरून टाकून दिलेली बायको योगायोगाने नवऱ्याकडे येते आणि ती निर्दोष होती, हे नवऱ्याला पटते; क्रांतिकार्यात भाग घेतल्याचा आळ कोणावर येतो व सहजपणेच तो मागेही घेतला जातो; अशा अनेक घटनातून ही कादंबरी पुढे जाते. न्यायालये, वकील, कायदे, कज्जेदलाली यांचा तर कादंबरीत बुजबुजाट झाला आहे. तुळजापुरकर स्वतः चांगले वकील असल्याने ते या खटल्या-खोकल्यांच्या हकीकती सांगताना चांगलेच रंगतात. पण ह्या जाळ्या-जळमटांना काढून टाकल्यावर जे कथानक उरते, ते असे सांगता येईल.

नाना, अण्णा आणि विनायकराव अशा तीन मित्रांची ही हकीकत आहे. अण्णा व विनायकराव यांची पुण्यात स्वतःची घरे होती. नाना हे पुण्याला विश्रामबागेतील सरकारी हायस्कुलात शिकण्यासाठी गावाहून आले व विनायकरावांच्या वाड्यात भाड्याने राहिले. शाळेत अण्णा व नाना एका वर्गात होते. अशा रीतीने तिघांची घनिष्ट मैत्री झाली व तिघांचे मिळून एकच कुटुंब झाल्यासारखे झाले. अण्णा व विनायकराव यांची लग्ने झाली होती पण नानांनी मात्र बी.ए. झाल्याखेरीज लग्न करायचे नाही असा हट्ट धरला होता. अण्णा व नाना दोघे अभ्यासात हुशार, वाचनाची व चर्चेची आवड असणारे व सुधारक विचारांचे होते. त्यांची संगत लाभल्याने सुरुवातीला अभ्यासात मागे असणारे विनायकरावही जिद्दीने अभ्यास करू लागले.

यांच्या आसपासच यशोदाबाई व त्यांची मुलगी सरल या दोघी राहात होत्या. यशोदाबाईंचा नवरा आता हयात नव्हता. तो सरकारी नोकरीत अधिकारावर असल्यामुळे उत्तरेतील कलकत्ता, दिल्ली, क्वेट्टा इत्यादी मोठ्या शहरात बदलीवर जात असे. त्या वेळी यशोदाबाईंनी जगाचा पुष्कळ अनुभव घेतला होता. त्यांच्या दीराने यशोदाबाईंच्या नवऱ्याचा पैसा हडपला असल्याने यशोदाबाईंची स्थिती हलाखीची होती. त्यांनी सरलेला घरीच लिहाय-वाचायला शिकवले होते. मुलगी नक्षत्रासारखी सुंदर, हुशार, सरळ मार्गी व कामसू होती. या मित्रांना फार वाटे की, स्त्रियांनी सुशिक्षित व्हावे, स्वतंत्र विचाराने वागावे आणि पुरुषांच्या बरोबरीला यावे. सरला घरी शिकली होती. अण्णांनी बायकोला लिहाय-वाचायला शिकवले होते. विनायकरावांची बायको सासूच्या कलाने चाले व लिहिण्या-वाचण्याचा तिला कंटाळा होता. त्यामुळे आपली विधवा बहीण दुर्गा हिला शाळेत घालावे असे विनायकरावांना वाटे. तेव्हा या मित्रांनी यशोदाबाईंची समजूत घालून सरलाताई व दुर्गामावशी या दोघींनी शाळेत जावे, अशी योजना करून दिली.

वर्षा-दोन वर्षांनी यशोदाबाईंना मुलीच्या लग्नाची काळजी लागली. मुलगी वयाने मोठी, शिकलेली आणि लग्नासाठी पैसा नाही अशा अडचणींच्या वेढ्यात सापडलेल्या यशोदाबाई गरीबाचा होतकरू मुलगा पाहून त्याला मुलगी द्यावी, या विचाराने स्थळांच्या चौकश्या करू लागल्या व दुसऱ्या बाजूला मुलीचे शिक्षण थांबवावे असेही त्यांना वाटू लागले. अशा वेळेला अण्णा व विनायकराव यांनी त्यांच्याशी बोलणे लाविले की, सरलाताईंचे शिक्षण थांबवू नये; दोन-तीन वर्षे लग्नाचा विचार बाजूला ठेवावा; नाना सरलाताईंशी लग्न करतील. हा

विचार यशोदाबाईंना पटायला बरीच मनधरणी करावी लागली. पण नानांचे स्थळही डावलता येणारे नव्हते. नाना बी.ए.ला गेल्यावर त्यांचे व सरलाताईंचे लग्न झाले.

या काळात दररोज संध्याकाळी व शनिवारी-रविवारी दुपारी नानांच्या खोलीवर हे तिघे मित्र, अण्णांची पत्नी, वहिनी, सरलाताई, विनायकरावांची बहीण दुर्गामावशी यांची बैठक भरे. वर्तमानपत्रांचे वाचन होई, त्यातून उद्‌भवलेल्या मुद्द्यांवर वाद चाले, इंग्रजी-संस्कृत भाषांचा अभ्यास होई, पुस्तके वाचली जात. आयुष्यात पुढे काय करायचे याचे बेत ठरत. नानांनी ठरवले होते की, बी.ए. झाल्यावर मुंबईस जाऊन एल.एल.बी. व्हावयाचे. वकिलीत पुष्कळ पैसा मिळवायचा. नंतर सरलाताईंना बरोबर घेऊन युरोपच्या प्रवासाला जाऊन यायचे. परतल्यावर सार्वजनिक कामात पडायचे. नानांचा हा बेत सर्वांनाच पसंत होता.

त्याप्रमाणे बी.ए. झाल्यावर नाना व सरलाताई मुंबईला गेले. तेथे एका शाळेत शिक्षकी पत्करून कायद्याच्या पदवीच्या टर्म्स भरू लागले. दोघांनी मुले नकोत अशी खबरदारी घेतली होती. तरी ताईंना दिवस गेले व जुळ्या मुलांना - अरुण व उषा - जन्म देऊन बाळंतपणातच ताई वारल्या. नानांच्या सर्व योजनांचा पुरा विस्कोट झाला. ते अगदी सैरभैर व विरक्त झाले. त्यांचे वडीलही इतक्यात वारले. त्यावेळी वडिलांच्या मिळकतीतून आलेले रु. ५००० व आपल्या नोकरीतून साठवलेले रु. १५०० यांच्या सहाय्याने नानांनी विनायकरावांच्या मदतीने खंडाळ्यापासून चार मैलावर एका दरीत 'सरलाश्रम' स्थापन केला. या आश्रमात राहून नानांनी व विनायकरावांनी दोन प्रकारची कामे केली. एक म्हणजे, चिंतन, मनन, अभ्यास, चित्रकला, छायाचित्रकला यांच्या योगाने मनाला स्वस्थता मिळविणे; दुसरे, आसपासच्या वस्त्यातून आरोग्य, शिक्षण, व्यसनमुक्ती, कर्जमुक्ती असे कार्यक्रम राबविणे. विनायकराव हे हिकमती व व्यवहारात तरबेज असल्याने या सार्वजनिक कामात हिरिरीने पुढाकार घेत. या आश्रमात नानांनी एक सर्वधर्मपरिषद भरवली होती.

नाना व सरलाताई यांची मुले अरुण व उषा अण्णांच्या घरी व अण्णांची पत्नी वहिनी हिच्या दुधावर वाढली. थोडी मोठी झाल्यावर या मुलांना नानांनी सरलाश्रमात नेले आणि स्वतःच मॅट्रिकपर्यंतचा त्यांचा अभ्यास करून घेतला. मॅट्रिकच्या वर्षासाठी दोघे पुण्याला अण्णांकडे आली. उषा फीमेल हायस्कूल (हुजूरपागा) व अरुण न्यू इंग्लिश स्कूलमधून मॅट्रिकला बसले व उत्तीर्ण झाले. दोघे मुंबईला शिकायला आले. उषा एल्.एम्.एस्. होण्यासाठी ग्रँट मेडिकल कॉलेजात होती व अरुण बी.ए.साठी एल्फिन्स्टन कॉलेजात. पण दोन वर्षे उलटतात तोच मुंबईत प्लेगची साथ आली आणि अरुण मरण पावला. त्यानंतर नाना उद्विग्न झाले व त्यांना स्वास्थ्य लाभावे यासाठी सर्व मंडळी यात्रेला गेली. या यात्रेतच प्रल्हाद देशपांडे या माणसाची यात्रेकरूंशी गाठ पडली व त्याने उषाला लग्नाची मागणी घातली. प्रल्हाद बॅरिस्टर होता व एका मुसलमानी संस्थानात त्याचा दांडगा वशिला होता. तेथे नोकरी करण्याचा त्याचा विचार होता. पण उषाने लग्नापूर्वी अटच घातली की, प्रल्हादाने नोकरी न करता वकिलीचा स्वतंत्र व्यवसाय करावा. आणि स्वतःचे नाव बदलून 'प्रभाकर' करावे. दोघांचे लग्न बनारसला झाले.

त्यानंतर या मित्रत्रयाची परिस्थिती बिघडत गेली. विनायकराव आपली बहीण दुर्गा हिच्या सासरच्या मालमत्तेचा वाटा तिला मिळावा म्हणून कोर्टकचेऱ्या करू लागले. त्यात त्यांनी बहुतेक पैसा घालवला व प्रकृती खिळखिळी करून घेतली. नाना व विनायकराव पायी तीर्थयात्रेसाठी हिंडू लागले. अण्णा प्लेग होऊन अचानक वारले. उस्माननगर या संस्थानात प्रभाकराची वकिली चांगली चालली होती. पण तेथील संस्थानिकाचा प्रभाकरावर रोष झाल्याने प्रभाकर व उषा उस्माननगर सोडून मुंबईला यायला निघाले. वाटेत एका गावी प्रभाकराला ताप येऊन त्यातच तो मरण पावला. त्यानंतरच्या चार वर्षात उषेचे चांगलेच धिंडवडे निघाले. तिच्या सासऱ्याने तिच्यावर अत्याचार करण्याचा प्रयत्न केला. उषा मुंबईला आली. नवऱ्याच्या विम्याचे जे पैसे आले होते त्यातून तिने 'आत्मविश्वास' नावाचे मासिक काढण्याचा प्रयत्न केला. पण मॅनेजर दिगुअण्णा यांनी 'आत्मविश्वासा'च्या पहिल्याच अंकात उषाशी आपली विवाह झाला असल्याचे निवेदन दिले होते! त्यामुळे 'आत्मविश्वासा'चा प्रकाशनापूर्वीच मृत्यू झाला व त्यातून नवीन खटले उभे राहिले.

नाना व विनायकराव यांची काहीच बातमी नव्हती. त्यांच्याविषयीच्या चिंतेत असताना गांधीजींनी एका प्रसिद्धी-पत्रकात 'सरलानंदांचे पत्र' म्हणून एक पत्र प्रसिद्ध केले. गांधीजी या वेळी रौलट कायद्याविरुद्ध सत्याग्रहाच्या चळवळीची तयारी करीत होते. त्या चळवळीला पाठिंबा देणारे हे पत्र

अनुक्रमणिका





होते. 'सरलानंद' हे नाव आणि पत्रातील विचार यामुळे उषाला सहजच तर्क करता आला की हे नानाच असावेत! या पत्रात सरलानंदांनी म्हटले होते की, 'आपण या चळवळीच्या मदतीसाठी अमृतसरला जात आहोत'. उषा त्यांना भेटण्यासाठी अमृतसरला गेली. त्या आधी दोनच दिवस अमृतसरला जालियनवाला बागेत हत्याकांड झाले होते. त्यात गोळी लागून सरलानंद ऊर्फ नाना जबर जखमी होऊन रुग्णालयात होते. तेथे उषाची भेट झाल्यानंतर लगेच नाना मरण पावले व उषाच्या 'रामायणा'चा शेवट तिथेच झाला.

(४)

असे हे 'माझे रामायणा'चे लांबलचक व भरमसाट कथानक आहे. पण पूर्वी म्हटल्याप्रमाणे या कथानकाला काहीशी रंगत आली आहे, ती- त्यात जी समकालीन समाजाची, त्याच्या विचार करण्याच्या पद्धतीची' त्यांच्या उद्दिष्टांची व ती उद्दिष्टे साध्य करण्याच्या प्रयत्नांची वर्णने आली आहेत, त्यामुळे. त्या प्रकारच्या काही हकीकती पुढे थोडक्यात दिल्या आहेत.

नानांचे वडील पुण्याच्या रेल्वे स्टेशनवर 'हेड सिग्नलर' होते. १८५७ च्या बंडाच्या बातम्या पुण्याच्या स्टेशनवर तारेने येत. त्या लोकांना जशाच्या तशा कळू नयेत म्हणून स्टेशनवर कडेकोट बंदोबस्त करण्यात आला होता. स्टेशनच्या तार ऑफिसात नानांचे वडील एव्हढे एकटेच काय ते 'नेटिव्ह' आणि तेही हेड सिग्नलर सारख्या महत्त्वाच्या जागेवर. त्यामुळे त्यांची अगदी पाचावर धारण बसली होती. बातमी फोडण्याच्या नुसत्या संशयावरून सिग्नलरांना तोफेच्या तोंडी दिले किंवा स्टेशन मास्तराला फाशी दिले, अशा बातम्या त्या काळी येत होत्या. म्हणून नानांच्या वडिलांनी ती उत्तम पगाराची व अधिकाराची जागा सोडली.'(११)

त्यावेळी माधवराव कुंटे पुण्याच्या हायस्कूलवर हेडमास्तर होते. त्यांच्यावर पुण्यातल्या लोकांची-विशेषतः विद्यार्थ्यांची अतोनात भक्ती होती. नाना व अण्णा हे तर त्यांना प्रथम-प्रथम अगदी देवासारखे मानीत. त्यांची मुलांना विषय समजून देण्याची हातोटी विलक्षण होती. कोणताही विषय शिकविताना त्यांनी फाजील विनोदाचे दृष्टांत दिले नाहीत, असे कधी झालेच नाही. त्यामुळे विद्यार्थीही त्यांचे अगदी 'प्यारे दोस्त' बनले होते.(१६)

अण्णांना कॉलेजमध्ये नेल्याशिवाय सोडायचे नाही असा तर नानांचा निश्चय होताच, तेव्हा आपल्या पैशातून त्यांनाही थोडीबहुत अप्रत्यक्ष मदत करता यावी या करिता त्यांनी गावातच राहाण्याचा निश्चय केला. डेक्कन कॉलेज हे गावापासून चांगले चार-पाच मैल लांब; पण दोघेजण रोज पायी जात व पायी येत. त्यांचे निरनिराळ्या विषयांवरचे वादविवाद कॉलेजमध्ये जाताना व तेथून परत येताना वाटेत व्हावयाचे. संध्याकाळी घरी येताना वाटेत बंड-गार्डनमध्ये तेथील लता मंडपात एखादे वेळी वाद अगदी रंगात आले म्हणजे रात्री अपरात्री सुद्धा ते तेथे बसत असत.(२४)

माधवराव रानडे व माधवराव कुंटे यांच्या शिकवणुकीमुळे नाना, अण्णा व नंतर विनायकराव या तिघांनाही स्त्रीशिक्षणाचा ध्यास लागला. अण्णांनी आपली पत्नी वहिनी हिला रात्रीच्या वेळी लिहाय-वाचायला शिकविले. विनायकरावांची विधवा बहीण दुर्गामावशी हिच्यामागे विनायकरावांनी शिक्षणाचा लकडा लावला. विनायकरावांच्या शिकवण्यात जो कडकपणा होता त्याने दुर्गामावशींना शिकण्याचा कंटाळा येईल अशी भीती वाटून नानांनी दुर्गामावशींनी यशोदाबाईकडे शिकावे, अशी व्यवस्था केली. पुढे नानांनी सरलाताईंशी लग्न करण्याचे वचन देऊन सरलाताईंना मिशनऱ्यांनी चालविलेल्या मुलींच्या शाळेत धाडावे यासाठी यशोदाबाईंचे मन वळविले. तेव्हा विनायकरावांना आकांक्षा निर्माण झाली की, दुर्गाताईंनाही शाळेत पाठवावे. पण विनायकरावांच्या आईची यासाठी तयारी होईना. तथापि एका विचित्र घटनेमुळे तो योग जुळून आला.

'आपले संगीत शांकुतल' नाटक रंगभूमीवर आणून, नाट्यकलेला अत्यंत मोहक रूप देऊन अण्णा किर्लोस्करांनी ह्याच सुमारास पुण्यातील विद्वान, अविद्वान, रसिक, शास्त्री, पंडित, तरुण, वृद्ध, पुरुष, स्त्रिया वगैरे प्रत्येक वर्गाच्या लोकांना वेड लावून टाकले होते... विधवा स्त्रियांनी तिकिटाच्या पैशाकरिता आपली कान-कोरणीसुद्धा विकून टाकली, असे सांगतात.... विनायकरावांच्या आईसारख्या सुखवस्तू कुटुंबातील बायांना नाटक पाहण्यासारखा छंद लागावा यात आश्चर्य नाही.'(५०) तेव्हा तिने आपली अंगठी एका मारवाड्याकडे गहाण टाकून १५ रुपये मिळवले. ही चोरी विनायकरावांनी उघडकीला आणून आईची फार फजिती केली व दुर्गामावशींना शाळेत जायला आईची परवानगी मिळवली.

सरलाताईंचा अभ्यास जास्त असल्याने त्यांना पाचव्या तर दुर्गामावशींना तिसऱ्या इयत्तेत घातले होते. सरलाताई गणितात फार हुशार होत्या तर दुर्गामावशींचे डोके गणितात अजिबात चालत नसे. दोन्ही इयत्तांवर गणित शिकवायला श्रीधरपंत नावाचे मास्तर होते. सरलाताई गणितात हुशार म्हणून तर दुर्गामावशी कच्च्या म्हणून दोघींशीही श्रीधरपंतांचा जास्त संबंध येऊ लागला. 'ईश्वराने कृपाळू होऊन श्रीधरपंतांना रूपही चांगले दिले होते. आपल्या सुंदर चेहऱ्याचा व पाणीदार डोळ्यांचा उपयोग बायकांची मते आकर्षण करून घेण्यासाठी करावयाचा नाही तर मग करावयाचा तरी कशाकडे 'हेच त्यांना समजत नव्हते!' (६०) 'एके दिवशी संधी साधून त्यांनी मधल्या सुट्टीत सरलाताईंना मुद्दाम कॅटलॉग लिहिण्याचे काम सांगितले व त्या तो लिहीत असताना... त्यांच्याशी फाजीलपणा करण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. त्याबरोबर एखादा विजेचा धक्का बसल्याप्रमाणे त्या झटकन उठून बाजूला झाल्या.' (६१) त्यानंतर अण्णांनी एक पत्र हेडमास्तरीण बाईंना लिहून सारी हकीकत कळवली. शाळेतून श्रीधरपंतांची हकालपट्टी झाली. पण विनायकरावांचे एवढ्याने समाधान झाले नाही. त्यांनी श्रीधरपंतास एक मोघम चिट्ठी लिहून आपल्या घरी बोलावले. चिट्ठीचा मजकूर असा होता की, श्रीधरपंतांना ती चिट्ठी कोणा स्त्रीची आहे, असेच वाटावे. त्या चिट्ठीप्रमाणे श्रीधरपंत विनायकरावांच्या घरी आला व विनायकरावांनी त्याला यथास्थित चोप दिला.

नाना व सरलाताई यांचे लग्न झाल्यावर 'अण्णा व त्यांचे कुटुंब, विनायकराव, दुर्गाताई, नाना व सरलाताई येवढ्या मंडळींची संमेलने बहुतेक रोज नानांच्या खोलीत भरत असत. त्यात नाना प्रकारच्या विषयांचे वादविवाद व्हायचे... त्यामुळे तिन्ही बायका थोडक्याच वेळात चांगल्यात बहुश्रुत बनल्या... विशेषेकरून केसरीचा मंगळवारचा दिवस एखाद्या सणाप्रमाणे वाटत असे... केसरीची गर्जना राजकीय विषयांइतकीच सामाजिक विषयातही निर्धास्तपणे चालत असे. (टिळक व आगरकर) या दोघांच्याही लेखन-सामर्थ्याविषयी आमच्या ह्या मंडळींच्या मनात सारखीच पूज्यबुद्धी असे... विनायकरावांचा व अण्णांचा ओढा आगरकरांकडे जास्त. त्याचप्रमाणे सरलाताई व दुर्गामावशी ह्यांनाही आगरकरांचे लेख जास्त गोड वाटत. नाना आणि वहिनी हे मात्र टिळकांचे पूर्ण भक्त. आगरकरांच्या लिहिण्याला नाना नेहमी फाजिलपणाने नटण्या-मुरडणाऱ्या एखाद्या स्वेच्छाचारी बाईची उपमा देत असत; तर विनायकराव व अण्णांच्या म्हणण्याप्रमाणे टिळकांची भाषा हातात चाबूक घेऊन त्याच्या जोरावर आपले म्हणणे कबूल करून घेणाऱ्या जहांबाज स्त्रीप्रमाणे होती. मंगळवारी त्या मंडळींची बैठक नेहमीपेक्षा एक-दोन तास जास्त व्हावयाची' (९१-९२)

'मंडळीची बैठक संपण्यापूर्वी रोज एखादे सुभाषित किंवा एखादा मजेदार श्लोक अण्णांनी काढला नाही असे व्हायचेच नाही... एखाद्या संस्कृत सुभाषितात किंवा श्लोकात येणाऱ्या शृंगाराला भ्यायला नको. काव्याशास्त्राचा विनोद करण्याइतके शिक्षण झालेले असले, मग ते पुरुषांचे असो किंवा स्त्रियांचे असो, म्हणजे त्यांच्या भाषणात शृंगाराला थोडाबहुत अवसर मिळणारच.' (९३) अण्णांची पाठांतरावर भक्ती असे. त्याशिवाय मनुष्याला बहुश्रुतपणा येत नाही.... असे त्यांचे म्हणणे असे. संस्कृत बोलण्याची सवय व्हावी म्हणून पंचतंत्रातील गोष्टी त्यांनी बायकांकडून पाठ करून घेतल्या होत्या. ह्यामुळे वर्ष-दीड वर्षांच्या अवधीत बायकांना संस्कृत चांगले समजू लागले व बोलताही येऊ लागले.

'माझे रामायण' मधील हा भाग वाचताना 'पण लक्षात कोण घेतो?' या कादंबरीत यमू व रघुनाथराव मुंबईला गेल्यावर तेथे तीन जोडप्यांची रोज रात्री बैठक होई व वाचन आणि चर्चा चाले, त्याची आठवण झाल्याखेरीज राहात नाही. 'पण लक्षात कोण घेतो?' मध्येच 'बाहेर जाणे' या नावाचे प्रकरण आहे. त्यात एका संध्याकाळी ही तीन जोडपी फिरायला जातात तेव्हा यमूच्या मनात भीती व उत्सुकता यांचे द्वंद्व होते, त्याचे वर्णन आहे. 'माझे रामायणा'त स्त्री-पुरुषांचा संमिश्र घोळका बंडगार्डनच्या आसपास 'टीका व कुचेष्टा होण्याचा संभव' असताही विशेष दिक्कत न बाळगता फिरायला जातो. 'नाना आणि अण्णा ह्यांनी प्रथम बाहेर जावयाचे व विनायकरावांनी बायकांना घेऊन मागाहून त्यांना जाऊन मिळायचे, असा कार्यक्रम असे.' (९५)

(५)

बी.ए. झाल्यावर नाना सरलाताईंसह मुंबईला एल.एल.बी. होण्यासाठी आले. 'एका पार्शी स्कूलमध्ये चाळीस रूपयांची नोकरी त्यांना लवकरच मिळाली. नानांचे गणित व इंग्रजी दोन्ही विषय बरे होते. डेक्कन कॉलेजच्या मानाने त्यांचे गणित विषयातले प्राविण्य फारसे नव्हते, पण मुंबईच्या मानाने ते

त्या विषयात बरेच प्रवीण होते. कारण मुंबईच्या शाळेत - विशेषतः पार्शांच्या शाळेत - मुले गणितात नेहमी कच्ची असावयाची... नानांनी बिऱ्हाडाकरिता गिरगावातच एका चांगल्या हवेशीर चाळीत खोली घेतली होती. त्यावेळी गिरगावचा भाग हल्लीप्रमाणे गजबजलेला नव्हता व हल्लीची दिसून येणारी घाणही गिरगावात नव्हती. नानांची खोली फार मोठी नव्हती पण उजेड भरपूर होता व तेथे हवाही चांगली येत असे. भाडे अगदी बेताचे म्हणजे पाचच रुपये होते.' (१३९)

'पुण्यापेक्षा किंवा इतर ठिकाणापेक्षा मुंबईस स्वातंत्र्य जास्त अशी नानांची समजूत होती. परंतु अनुभवाने ही समजूत फारशी खरी ठरली नाही. नानांच्या चाळीत सर्व बिऱ्हाडे बहुतेक ब्राह्मणांची होती – एकतर मुंबईतल्या ब्राह्मण मंडळीत बहुतेक सर्व भरणा रत्नागिरी, चिपळूण, विजयदुर्ग वगैरे ठिकाणच्या थेट विलायतेतून आलेल्या ..... वर्गाचाच असतो... शिक्षण बेताचेच झालेले. उच्च शिक्षणाचा गंध नाही; वाचनाचा किंवा दुसऱ्या चांगल्या गोष्टींचा व्यासंग नाही, अशा लोकांचा भरणा फार... संध्याकाळी दोघांनी मिळून समुद्रावर फिरायला जाणे, सरलाताईंनी अभ्यास करणे, वर्तमानपत्रे वाचणे किंवा त्यात लेख लिहिणे, किंवा नानांनी त्यांना शिकविणे वगैरे प्रत्येक बाबीबद्दल त्यांची चाळीतल्या मंडळीत कुचेष्टा होऊ लागली.' (१४०)

सरलाताई वारल्यावर नानांनी खंडाळ्याजवळ जागा घेऊन 'सरलाश्रम' बांधला. ती जागा मिळविताना त्यांना पुष्कळ अडचणी आल्या. मुख्य अडचण शेतकऱ्यांना ब्राह्मणांविषयी वाटणाऱ्या अविश्वासाची होती. त्याविषयी कादंबरीची निवेदिका उषा म्हणते, 'विशेषतः ब्राह्मणवर्गासंबंधाने खेड्यातील कुणबी लोकांची कल्पना फारच वाईट झालेली असते. ब्राह्मण माणूस जवळ आला की, तो आपल्याला बुडविणार, कुठेतरी गोत्यात घालणार, हिशोबाचा घोटाळा करून आपल्या जमिनी थोडक्यात उपटणार, अशी या लोकांची सर्रास कल्पना झालेली असते... सर्व ब्राह्मणवर्गच असा आहे असे कोण म्हणेल? परंतु खेड्यातील लोकांशी ज्यांचा नेहमी संबंध येणार असे लोक म्हणजे जोशी, कुलकर्णी, देशपांडे व सावकारीचा धंदा करणारे लोक (हे) मात्र एक जात 'एवंगुणविशिष्ट' असतात असे म्हटल्यास खचित अतिशयोक्ती होणार नाही.' (१९२) खेड्यातील सरकारी नोकरांविषयी व सावकारांविषयी ही ओरड म. फुले, लोकहितवादी व 'गावगाडा'कर्ते आत्रे या सर्वांच्या लिखाणातून दिसून येते व आज हे नोकर, ब्राह्मण नसतानाही, अशा तक्रारी आहेतच.

'सरलाश्रम' हे एक तुळजापुरकरांचे स्वप्न होते. सरलाश्रमाची रचना व त्याचा परिसर यांचे वर्णन करताना ते रंगून जातात. 'आश्रमाची बांधणी व रचना 'स्कॉटिश कॉटेज'च्या पद्धतीवर केली होती. स्कॉटिश कॉटेजची वर्णने पुष्कळशा इंग्रजी कादंबऱ्यातून नानांनी वाचली होती व तिकडील मासिक पुस्तकातून व वर्तमानपत्रातून आलेली चित्रेही त्यांच्या पाहण्यात होती.... सह्याद्रीच्या घाटातील धो-धो पडणारा पाऊस, जोराने वाहणारा वारा व कडक थंडी ह्यांच्या पासून पूर्णपणे रक्षण व्हावे.... दुरून पाहिले असताना खरोखरच ऋषींच्या आश्रमाचे किंवा पर्णकुटीचे स्वरूप दिसावे, परंतु आत सर्व नव्या-जुन्या पद्धतीच्या सोयी असाव्यात, अशीच रचना सरलाश्रमाची केली होती.' (२०६) आश्रमात पाण्याची सोय फारच उत्तम होती. दक्षिण बाजूच्या उंच डोंगरातून... एक गोड पाण्याचा झरा बारा महिने सारखा वाहात असे. खडकाच्या उतरत्या कपारीतून तो झरा वाहात असल्याने त्याचे पाणी नेहमीच स्वच्छ असे... ज्या सपाटीच्या भागावर आमचा आश्रम बांधला होता त्याच्या जरा वरच्या बाजूला एक मोठी कुंडी बांधून त्यात ह्या झऱ्याचे पाणी जरूरीपुरते वळवून घेतले होते.... आश्रमाच्या समोर म्हणजे पूर्वेच्या बाजूस वीस-पंचवीस फुटांच्या खोलीवर एक चिमुकले सरोवर तयार केले होते... त्यात आम्ही चार-पाच रंगाचे कमळाचे वेलही लावलेले असत.... निरनिराळ्या रंगांचे मासेही त्यात आणून सोडले होते. (२०८) त्या कड्याचा दगडी भाग कोरून उत्तराभिमुख अशी एक लहानशी गुहा नानांनी तयार करून घेतली होती. दोन प्रहरचा तीन-चार तासांचा वेळ ते तेथे एकांतात घालवीत. त्यांचे काव्यलेखन त्या गुहेतच होत असे. (२१५)

अशा ह्या आश्रमात नानांनी एक सर्वधर्मपरिषद १८९७ साली भरवली. त्यातील चर्चेचा सारांश उषा सांगते तो असा : "प्रत्येक धर्माला तीन बाजू असतात. एक ऐतिहासिक, दुसरी तात्त्विक व तिसरी व्यवहारिक किंवा नैतिक... धर्माच्या केवळ नैतिक बाजूचाच आपण विचार केला तर कोणत्याच धर्मात आपल्याला विरोध असा आढळून येणार नाही. चोरी, विश्वासघात किंवा व्यभिचार करू नये, परोपकार करावा, दुसऱ्यावर दया करावी, ह्या बाबतीत कोणत्या धर्मात भिन्न प्रकारच्या आज्ञा आढळून येतील? सर्व धर्मांची तत्त्वे एकत्र आहेत असे जेव्हा





आपण म्हणतो तेव्हा धर्माच्या नैतिक बाजूवरच आपली दृष्टी असते.... निरनिराळ्या धर्मात जो खरा विरोध आहे तो त्याच्या नैतिक किंवा व्यावहारिक बाजूस नसून धर्माची खरी व मुख्य जी तात्त्विक बाजू आहे, त्यात आहे, व त्या विरोधाचा परिहार होणे कधी शक्यच नाही. प्रत्येक धर्माचे स्वतंत्र अस्तित्व कायम ठेवून तात्त्विक दृष्ट्या सर्व धर्मांचे ऐक्य घडवून आणण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगणारे जे कोणी असतील ते एकतर लबाड असले पाहिजेत किंवा मूर्ख अथवा भोळे तरी असले पाहिजेत.' (२३१)

हिंदूंच्या आध्यात्मिक विचारांचा विस्तृत आढावा या निमित्ताने तुळजापुरकरांनी घेतला आहे. सृष्टी ही जड दिसत असली तरी ती चेतनात्मक जड सृष्टी आहे. त्या चैतन्यगर्भ जड सृष्टीपासूनच प्रत्यक्ष चेतनात्मक प्राणी उत्पन्न झाले. मनुष्य प्राणी हा त्या चेतनात्मक सृष्टीचाच एक भाग आहे. त्याच्या शरीरातले चैतन्य म्हणजे त्याचा आत्मा. ते चैतन्य सर्वव्यापी चैतन्याचे प्रतिबिंब असल्यामुळे त्याला मृत्यू नाही... चैतन्य किंवा आत्मा कर्माच्या उपाधीमुळे देहात कोंडलेला असताना त्याचा जो व्यापार झालेला असतो त्या व्यापाराचा परिणाम त्या चैतन्याला चिकटलेला असतो. त्यालाच मनुष्याने केलेल्या कर्माचे फळ असे म्हणतात. ते कर्माचे फळ जोपर्यंत त्या चैतन्याला चिकटलेले असेल तोपर्यंत ते चैतन्य शुद्ध चैतन्यात जाऊन मिळणार नाही. पुनर्जन्माच्या फेऱ्यात न सापडण्याची ज्याला इच्छा असेल त्याने कर्मफळाचा म्हणजे वासनेचा त्याग करून निष्काम कर्मच केले पाहिजे. हा निष्कामतेचा प्रयत्न सहज सफल होत नाही. त्या करिताही त्याला एकसारखा अभ्यास करावा लागतो, व ते अंतिम ध्येय पदरात पडेपर्यंत मनुष्याला कदाचित अनेक जन्मांचा प्रवास लागण्याचाही संभव असतो. (२३६)

परिषदेचा समारोप फ्रँक सूटर नावाच्या नास्तिक मताच्या साहेबांनी केला. ते म्हणाले की, "धर्माची जी नैतिक बाजू आहे त्याबद्दल कोणत्याही दोन धर्मात फारसा मतभेद असूच शकत नाही. इतर सामाजिक चालीरीती यांचा धर्मतत्त्वांशी वस्तुतः काहीच संबंध नाही. असलाच तर तो फार दूरान्वयाने जोडलेला असतो. त्याकरिता धर्माच्या नावाखाली एकमेकांचा द्वेष करणे म्हणजे निरनिराळ्या देशातील निरनिराळ्या असणाऱ्या हवा-पाण्याकरिता एकमेकांचा द्वेष करण्यासारखेच मूर्खपणाचे आहे. खरा विरोध धर्माच्या तात्त्विक भागाबद्दल असतो. परंतु सुदैवाने तो सर्व विरोध अदृश्य वस्तूसंबंधाने असल्यामुळे त्याकरिता प्रत्यक्ष रणे माजविण्याची काहीच जरूरी नाही... भौतिक सृष्टीच्या पलीकडे असणाऱ्या केवळ अदृश्य अशा आत्म्यासंबंधी किंवा परमात्म्यासंबंधी निरनिराळ्या कल्पना केल्या असल्या तरी त्यामुळे जगाच्या व्यवहाराला काडी इतकाही अडथळा येत नाही. मग त्या करिता भांडणे का?" (२४८-४९)

या सर्वधर्मपरिषदेला सरकारी गुप्तहेर खात्याचे हॅरी ब्रुईन हे साल्व्हेशन आर्मीचे लेफ्टनंट हेन्री अशा छुप्या रूपात हजर होते. परिषद संपल्यावर त्यांनी नानांना इंग्रजांचे राज्य उलथून पाडण्यासाठी बंडाची तयारी करण्याचा आरोप ठेवून अटक केली! आश्रमाजवळ जी वस्ती होती त्यात मालू नावाचा एक शेतकरी होता. तो तालुक्याच्या गावी असणाऱ्या दिगूअण्णा गोखले नावाच्या सावकाराचा हस्तक होता. या दोघांनाही नानांनी वस्तीतील कुणब्यांना शिक्षण, स्वच्छता अशा गोष्टींचे धडे द्यावेत हे सहन होत नव्हते. त्या वेळी रँड-आयर्स्ट यांचे खून झाल्याने सरकारला जिकडे-तिकडे कट-कारस्थाने-बंडे दिसत होती. त्याचा फायदा घेऊन दिगूअण्णा व मालू यांनी चहाडी करून नानांना अटक करविली. पण मालूला पश्चात्ताप झाला व तो दिगूअण्णापासून फुटला. त्यामुळे आरोप टिकला नाही व नाना सुटले. या निमित्ताने तुळजापुरकरांनी पुण्यातील प्लेगाचे थैमान व लोकात माजलेली घबराट यांचे विस्तृत वर्णन केले आहे.

(६)

उषा व अरुण मॅट्रिक झाल्यानंतर शिक्षणासाठी मुंबईला गिरगावातील मंगलदास लॉजमध्ये खोली घेऊन राहिले. शेजारच्या बिल्डिंगमध्ये शिष्टमंडळींचा बिलियर्ड खेळण्याचा क्लब होता. तेथे मुंबईतील बडे लोक, हिंदू व काही ब्राह्मणही, संध्याकाळी जमून लॉजच्या तळमजल्यावरील गोॲनीज आचाऱ्याच्या क्लबातील निरनिराळ्या प्राण्यांच्या मांसाच्या खमंग पदार्थांवर यथेच्छ ताव मारीत व त्यात गोमांसही वर्ज्य नसे. या क्लबातील लोक मदिरापानही अर्थातच करीत. त्यामुळे त्या इमारतीच्या गच्चीवर रात्री दहा, अकरा वाजेपर्यंत गोंधळ चाले. बहुतेक सगळ्यांच्या घरच्या गाड्या असत. काही मंडळींना वरून उचलून आणून त्यांच्या गाडीत नेऊन टाकावे लागे. मुंबईतली पुढारी समजली जाणारी मंडळी, वकील, डॉक्टर, बॅरिस्टर व काही लक्षाधीश असणारे फॅशनेबल गुजराती शेटजीही यात होते. (२७७)

अविवाहित मुलीशी परक्या मनुष्याने बोलणे व त्याही पुढे जाऊन सलगीत असणे या गोष्टी त्या काळी अगदी विरळ होत्या. उषा सुशिक्षित होती, देखणी होती, मोकळेपणाने बोलणारी होती. याचा फायदा घेऊन तिच्याशी सलगी करण्याची इच्छा बाळगणारे तरुण अर्थातच होते. उषा-अरुण यांचे वाद होत. त्या वादात भाग घ्यायला जवळपासचे चार-पाच विद्यार्थी येत. वाद कोणत्याही विषयावर असो, यापैकी दोन विद्यार्थी असे होते की, ते हमखास उषेची बाजू घेत. तेव्हा एकदा अरुण-उषा या दोघांनी जुन्याच विषयावर पण बाजू बदलून वाद केला. तेव्हाही हे दोघे विद्यार्थी उषेचीच बाजू घेऊन बोलू लागले. तेव्हा उषा-अरुण या दोघांनी या सलगीखोर विद्यार्थ्यांची स्पष्ट शब्दात हजेरी घेतली. उषेचा पाठलाग करणे, प्रेमपत्रे पाठविणे अशा तऱ्हेचे प्रसंग अनेकदा झाल्याचे वर्णन आहे.

यानंतर मुंबईत प्लेगची साथ आली. अरुणलाही प्लेग झाला. पण गाठ आली नसल्याने डॉक्टरांनाही नीट निदान झाले नाही. त्यांना तो नवज्वराचा ताप वाटला. नंतर दुसऱ्या डॉक्टरांनी सांगितले की, ताप प्लेगचाच आहे; तापाचा जोर जास्त असल्याने गाठ आली नाही. हे निदान होताच मंगलदास लॉज मधील शेजारी-पाजारी परागंदा झाले. दूध किंवा डॉक्टरांनी सांगितलेले औषध आणून द्यायलाही कोणी मिळेना. वातात बडबडणारा अरुण आणि त्याच्या शेजारी एकटी उषा अशी एकाकी अवस्था झाली. त्यावेळी तळमजल्यावरील गोॲनीज खानावळ्याची बायको उषेच्या सोबतीला आली. खानावळा डॉक्टराला बोलवायला गेला. पण डॉक्टरही संसर्गाच्या भीतीने यायला तयार होईनात. त्याच रात्री अरुण वारला. त्याचे प्रेत हलवायला माणसे येईनात. उषेने अखेर डॉ. नानासाहेब देशमुख (मुंबईतले टिळकपक्षाचे पुढारी) यांना चिठ्ठी लिहिली. तेव्हा त्यांनी दोन स्वयंसेवक पाठवले. त्यांनी धंदेवाईक प्रेतवाहकांना बोलावले व अंत्यसंस्कार केले. (२९२)

अरुणचा शेवट झाल्यावर नाना, विनायकराव, दुर्गामावशी व उषा उत्तर हिंदुस्थानात प्रवासाला गेले. आगगाडीत प्रल्हाद देशपांडे नावाचा तरूण त्यांना भेटला. हा मनुष्य मॅट्रिकही झालेला नव्हता. एका संस्थानिकाचा तरुण मुलगा युरोपच्या प्रवासाला निघाला होता. त्याच्या बरोबर सोबती (कंपॅनियन) म्हणून हा प्रल्हाद विलायतेला गेला. तेथे राजकुमाराने खाजगी शिकवणी ठेवून ऑक्सफर्डच्या मॅट्रिकचा अभ्यास केला. त्याच्या बरोबर प्रल्हादही शिकला व दोघे मॅट्रिक झाले. नंतर ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटीत दोघांनी नावे घातली; पण राजकुमाराला घरच्या गुंतागुंतीमुळे लवकरच परत यावे लागले. प्रल्हाद बॅरिस्टर व्हावे, म्हणून तेथेच राहिला. त्याच्या तीन महिन्यांच्या खर्चाची तरतूद राजकुमाराने केली. पुढे प्रल्हादाला हिंदुस्थानात जाणाऱ्या दोन-तीन आय्.सी.एस्. अधिकाऱ्यांनी मराठी शिकवायला ठेवले. या अधिकाऱ्याच्या ओळखीने प्रल्हाद बद्रुद्दिन नावाच्या मनुष्याच्या संबंधात आला. बद्रुद्दिनाचे वडील एका संस्थानिकाचे नातेवाईक होते व त्याच संस्थानात मोठ्या अधिकारावर होते. प्रल्हाद बद्रुद्दिनाचा शिक्षकवजा सोबती म्हणून तीन वर्षे होता. 'बॅरिस्टरच्या परीक्षेची टर्म भरण्याचाच काय तो अवकाश. अभ्यास अगदीच कमी. त्यामुळे फुरसत वाटेल तितकी असे. मध्यंतरी महिनोगणती सुट्ट्या असायच्या. अशा एका सुट्टीत दोघेजण कॉंटिनेन्टवर म्हणजे फ्रान्स, जर्मनी, स्वित्झर्लंड, इटली, ग्रीस, टर्की येथे हिंडून आले. टर्कीत त्या वेळी अनवरपाशाच्या पुढारीपणाखाली 'यंग टर्कस्'ची पार्टी निघून टर्कीत पुनरुज्जीवनाची चळवळ धूमधडाक्याने सुरू झाली होती... हिंदुस्थानात गेल्यावर अशाच तऱ्हेच्या चळवळीचा उपक्रम करावा, असे त्यांनी मनाशी ठरवले.' (३०६) या प्रल्हादाने उषेला मागणी घातली. तेव्हा उषेने त्याला आपले नाव बदलून प्रभाकर हे नाव घ्यायची अट घातली.

(७)

अशा तऱ्हेने या कादंबरीत तऱ्हेतऱ्हेची समाजचित्रे आपल्याला पहायला मिळतात. पुष्कळदा तुळजापुरकर ही चित्रे इतक्या तपशिलाने रंगवतात की, त्या तपशिलाचा कंटाळाही येतो. पण असे असले तरी समाजाचे हे निरीक्षण ओढून ताणून आणलेले किंवा काल्पनिक वाटत नाही. कादंबरीकाराने हे सारे प्रसंग कुठे ना कुठे तरी घडलेले पाहिले आहेत, असे वाटत राहाते. कदाचित आपल्या अवती-भवती घडणाऱ्या घटनांचे हे चित्र पाहण्यात रंगून गेल्याने ही कादंबरी लोकप्रिय झाली असेल. कादंबरीत गतकालीन व समकालीन स्थितीची वर्णने येणे साहजिक आहे. पण 'माझे रामायण' या कादंबरीचे हे वैशिष्ट्य म्हणावे लागेल की, त्यात भावी काळातील समस्यांचेही ओझरते दर्शन घडवले आहे.

उषाचा नवरा प्रभाकर वारल्यावर ती मुंबईत आली व तिने 'आत्मविश्वास' नावाचे मासिक काढण्याचे ठरविले. या कामी तिला दिगुअण्णा केळकर नावाच्या मनुष्याने खूप मदत





केली. दिगुअण्णावर उषाने विश्वास टाकला. दिगुअण्णा उषापेक्षा वयाने लहान व अविवाहित होता. तो सुशिक्षित असून प्रागतिक विचारांचा होता. त्याच्या मनात आकांक्षा निर्माण झाली की, आपण उषाशी विवाह करावा. आजवर विधुरांनी विधवांशी विवाह केले. आपण आपला प्रथम विवाहच विधवेशी करावा. यात फार काही गैर होते, असे म्हणता येणार नाही. पण उषाला आपल्या विचाराची कोणतीच कल्पना न देता त्याने 'आत्मविश्वासा'च्या पहिल्याच अंकाच्या मुखपृष्ठावर 'संपादिका - सौ. प्रभावतीबाई केळकर' असे छापून टाकले होते. अंकातही 'सुवार्ता' ह्या सदराखाली 'काल संध्याकाळी' झालेल्या दिगंबर - उषा विवाहाची हकीकत तांबड्या शाईने छापली होती. यामुळे 'आत्मविश्वासा'चा प्रकाशनापूर्वीच मृत्यू झाला. उषाने केळकरावर अब्रूनुकसानीची फिर्याद लावली. या खटल्यात दिगुअण्णाकडून एक फोटो दाखल करण्यात आला. या फोटोत दिगुअण्णा व उषा अगदी अश्लील अवस्थेत दाखवले होते. (५४५) त्याला उत्तर म्हणून उषाने सांगितले की, दोन फोटो कृत्रिमपणे एकत्र आणून असे 'चावट' फोटो तयार करता येतात. नंतर तिने एका फोटोग्राफरच्या सहाय्याने जज्जसाहेब व त्यांची पत्नी यांचा एक कृत्रिम फोटो करून आणून दिला.

आज आता फोटोग्राफीचे तंत्र फारच पुढे गेले आहे. अश्लील छायाचित्रांबद्दलच्या गुन्ह्याविषयी वृत्तपत्रातून वारंवार बातम्या येत असतात. पण तुळजापुरकरांनी १९२५च्या सुमारास अशा गुन्हेगारीचे भाकित करून ठेवले होते.

संयुक्त महाराष्ट्राचा प्रश्न ५५-५६ साली निकरावर होता. प्रश्नाची कळ मुंबई महाराष्ट्रात ठेवायची की नाही, या विचारात होती. पण या समस्येचे सूतोवाच तुळजापुरकरानी 'माझे रामायणा'त केलेले दिसून येईल. 'आत्मविश्वासा'च्या पहिल्याच अंकात उषेने 'महाराष्ट्राची मुंबई' असा लेख लिहिला होता. त्यात मुंबईचा पूर्वेतिहास देऊन मुंबईचे महाराष्ट्रीयत्व बिनतोड रीतीने सिद्ध केले होते. सध्याच्या मुंबईतील महाराष्ट्रीय समाजाच्या हलाखीचे वर्णन देऊन सर्व महाराष्ट्रीय मंडळींनी संघशक्तीने एकजूट करून महाराष्ट्राच्या स्वाभिमानी स्वभावाचे आपले वैशिष्ट्य कसे कायम ठेवावे याचा त्यात विचार केला होता. (५३०) 'मुंबई महाराष्ट्राची' हा मुद्दा या कादंबरीत का यावा, हा विचार करण्याजोगा प्रश्न आहे. १९२१ साली गांधीजींनी काँग्रेस कमिट्यांची पुनर्रचना करून काँग्रेसची नवी घटना केली. त्या वेळी भाषावार प्रांतरचनेचा प्रश्न चर्चेला आला. १९२९ साली बेळगावाला मराठी साहित्यसंमेलन भरले तेव्हा तेथील कानडी भाषिकांनी त्याला हरकत घेतली होती. ती अशी की, इथे साहित्यसंमेलन भरू दिले तर पुढेमागे महाराष्ट्र बेळगावावर हक्क सांगेल. महाराष्ट्र प्रदेश काँग्रेस कमिटीच्या अधिकारात मुंबई व बेळगाव दोन्ही येत नव्हते. त्या वेळी मराठी काँग्रेसनेते दूरवरचा विचार करण्यात कमजोर ठरले, असे म्हटले पाहिजे.

(८)

'माझे रामायण' या कादंबरीत मराठी उपराष्ट्रवादाचीही चाहूल लागते. खरे तर 'हिंदुस्थान' हे एक राष्ट्र आहे व मराठी, बंगाली, कानडी अशी त्यातील उपराष्ट्रे आहेत, हा विचार बंगालमध्ये स्वदेशीची चळवळ होऊन लढाऊ राष्ट्रवादाचा ओनामा करण्यात आला तेव्हा पासून आहे. मराठी उपराष्ट्रवाद किंवा राष्ट्रवादही महाराष्ट्राच्या विचारवंत कायमचा दबा धरून राहिलेल्या आढळतो'. टिळकांच्या आठवणींच्या ग्रंथात ल.रा. पांगारकरांनी दिलेली एक आठवण आहे. १९०७ सालच्या 'केसरी'च्या गणेशोत्सवात पांगारकरांनी टिळकांच्या अध्यक्षतेखाली व्याख्यान दिले. त्यात पांगारकरांनी असा विचार मांडला की, आपण विस्तृत अशा हिंदुस्थानाच्या स्वातंत्र्याचा विचार करण्यापेक्षा केवळ महाराष्ट्राच्या स्वातंत्र्याची चळवळ करावी. लो. टिळकांनी आपल्या अध्यक्षीय भाषणात हा विचार खोडून काढला.

पुढे १९२६ साली इतिहासाचार्य राजवाड्यांनी शारदोपासक संमेलनात 'मराठी भाषा मुमूर्षु आहे काय?' हे आपले गाजलेले व्याख्यान दिले. या व्याख्यानात राजवाड्यांनी असे सांगितले की, मराठीचा उत्कर्ष व्हावयाचा असेल तर महाराष्ट्राचा स्वतंत्र देश झाला पाहिजे. बलुचिस्तानापासून ब्रह्मदेशापर्यंत व काश्मिर-पासून कन्याकुमारीपर्यंत पसरलेल्या हिंदुस्थानाला स्वातंत्र्य मिळवून देण्याची चळवळ करण्याच्या मागे तुम्ही लागाल, तर ते स्वातंत्र्य दीर्घकाळ लांबणीवर पडेल व मराठीची भरभराट विसरली जाईल. त्यापेक्षा एकसंध अशा महाराष्ट्राच्या स्वातंत्र्याची आकांक्षा धराल तर ती शक्य कोटीतली गोष्ट आहे व त्यात मराठी समाजाचे आणि मराठी भाषेचे हितही साधेल.

महाराष्ट्राच्या उपराष्ट्रवादाचा पायरव, पूर्वी सांगितल्या-प्रमाणे, श्री.कृ. कोल्हटकर व राम गणेश गडकरी यांच्या महाराष्ट्रगीतात ऐकू येतेच. पुढे माधव ज्युलियन यांनीही





'भवानी आमुची आई, शिवाजी आमुचा राणा' ही व तशाच इतर काही कविता लिहिल्या. आजही काही काही घटनांच्या निमित्ताने महाराष्ट्राच्या संघराज्यातील आबाळीविषयी बोलले जाते. मुंबई केंद्रशासित होण्याची धास्ती कायमच वाटत असते. महाराष्ट्रात येणारे परप्रांतीयांचे 'लोंढे' कसे थांबवायचे याची कधी-कधी चर्चा होते. हे सर्व साहजिक आहे.

'माझे रामायणा'तील उषाने 'महाराष्ट्रातील सुप्रसिद्ध बंडखोर' या शीर्षकाचा अग्रलेख 'आत्मविश्वास' या मासिकात लिहिला होता. ज्ञानेश्वर, रामदास, तुकाराम, शिवाजी, अहिल्याबाई होळकर व झाशीची राणी लक्ष्मीबाई हे सहाजण म्हणजे महाराष्ट्राचे आदर्श बंडखोर. या महाव्यक्तींचे उत्सव महाराष्ट्राने एकजुटीने व उत्साहाने साजरे केले पाहिजेत, असे उषा सांगते. याच लेखात उषाच्या मार्फत तुळजापुरकरांनी असेही सांगितले आहे की, शालिवाहनशक हा महाराष्ट्राला परका आहे. तो इथे जबरदस्तीने घुसला आहे. शिवशक सुरू करून आपण शालिवाहनशकाला मागे टाकले पाहिजे. शिवशकाचा प्रारंभ ज्येष्ठ शुद्ध १३स झाला. त्या दिवशी महाराष्ट्राने गुढ्या-तोरणे उभारावीत व तो दिवस स्वातंत्र्यदिन म्हणून साजरा करावा! (५३७)

अशी ही 'माझे रामायण' नावाची अस्ताव्यस्त व भरमसाट कादंबरी. परंतु तरीही तिच्यात आकर्षक भाग असा आहे की, सुमारे ५० वर्षाच्या कालखंडात ब्राह्मण समाज क्रमाक्रमाने किती बदलला याचे हृद्य दर्शन या कादंबरीत घडते. या परिवर्तनाच्या काळाचा अभ्यास बहुधा रानडे, टिळक, आगरकर, गोखले अशा चारपाच ठळक व्यक्तीची चरित्रे आणि विचार यांच्या अनुषंगाने होतो. 'माझे रामायणा'चे वैशिष्ट्य असे की, सामान्य माणसे काही प्रमाणात आपापतः, काही प्रमाणात जाणीवपूर्वक कशी बदलत गेली हे ही कादंबरी दाखवते.

तळटीपा

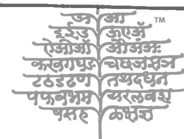
१) पान २६२ (२).
२) पान १९ (२)
३) अर्पण पत्रिका (३)
४) कंसातील आकडे (१) मधील पृष्ठांचे. शुद्धलेखन नवीन नियमांनुसार बदलून घेतले आहे.

संदर्भ

१) माझे रामायण - संपादक : दत्तो अप्पाजी तुळजापुरकर, मुंबई (१९२७)
२) संकीर्ण लेख संग्रह - लेखक : वि.का. राजवाडे : वरदा बुक्स, पुणे, दुसरी आवृत्ती (१९९१)
३) लो. टिळकांच्या आठवणी व आख्यायिका (खंड १) - संपादक : स.वि. बापट, केसरी-मराठा-संस्था, पुणे (१९२४)

**

अनुक्रमणिका





लोकजीवनातील सफलीकरणाचे विधी स्वरूप आणि वैशिष्ट्ये

प्रतिमा इंगोले

लोकजीवनाचे आदिम प्रतिबिंब कृषिसंस्कृतीत आढळते. "लोक" हा शब्द प्राचीन गण शब्दांचा समानार्थी शब्द आहे. भारतातील गणव्यवस्था ही लोकशासनव्यवस्था होती, असे डॉ. जयस्वालां-सारख्या आणि इतरही विख्यात पंडितांचे मत आहे. त्या व्यवस्थेत राजाला स्थान नव्हते. त्याचअर्थी कालांतराने लोक हा शब्द रूढ झाला. आज लोकजीवनाला अशी व्यापक पार्श्वभूमी असल्यामुळेच, त्याचे महत्त्व नव्याने उद्धृत केले जाते. भारतातील लोकसंस्कृतीच्या आकलनासाठी हे आवश्यक ठरते.

प्राचीन भारतातील "गणव्यवस्था" ही विशिष्ट सामाजिक आणि आर्थिक परिस्थितीत विकसित झालेली "मातृसत्ता" होती. शिकार आणि पशुपालनानंतर ती स्त्रीच्या संशोधनातून कृषिसंस्कृतीच्या पुरस्काराबरोबरच त्या काळी रूजली होती. लोकजीवनातील सफलीकरणाची बीजेही ह्याच काळापासून रूजली होती, हेही नक्की. माणसाचे अधिकार, त्याची कुटुम्ब व समाजविषयक कर्तव्ये, त्याच्यावरील सामाजिक बंधने या सर्वांचे नियमन जेव्हा स्त्रीकडून येणाऱ्या वारसापध्दतीने होते तेव्हा त्या समाजपद्धतीला मातृसत्ताक पद्धती हे नाव दिले जाते. मातृसत्ता ही प्राचीन भारतातील गणजीवी समाजरचनेचा एक महत्त्वाचा विशेष आहे."[१]

अर्थातच सिंधुसंस्कृतीच्या उत्खननाने मातृसत्ताक पद्धतीचे अनुमान आता सर्वमान्य झाले आहे. त्याकाळी स्त्रीला पुरुषापेक्षा अधिक प्रतिष्ठा होती, ह्याचे कारणही कृषिसंस्कृतीतच होते. शेतीचा शोध स्त्रीने लावला म्हणून हा व्यवसाय स्त्रीप्रधान होता. लोकजीवनामध्ये मानवाच्या आदिम परंपरा अवशेषाच्या रूपात शिल्लक राहतातच. मानव जातीच्या पिढ्यान्पिढ्यांचे सामूहिक अबोध मनाचे प्रतिबिंब कोणत्या तरी विधीतून, व्रतातून, सण-उत्सवातून, चालीरीतीतून, कथागीतातून, म्हणी, वाक्प्रचारातून जाणवत राहते.

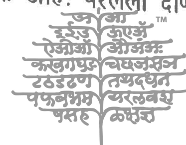
कृषिअवस्था ही स्त्रीनिर्मित

"प्राथमिक अवस्थेतील कृषिव्यवसाय हा स्त्रीनेच विकसित केलेला असल्यामुळे, प्राथमिक अवस्थेतील कृषिप्रधान समाजव्यवस्थेत मातृसत्ताक पद्धती रूढ व्हावी हे स्वाभाविक होते. सर्व जगभर आजही ज्या ज्या ठिकाणी भूमीच्या सफलीकरणाची व्रते आणि यात्वात्म विधी आचरिले जातात त्या त्या ठिकाणी त्या व्रतविधींमध्ये स्त्रीलाच प्राधान असते."[२]

आर्य भारतात आले, त्यावेळी भारतात ही प्राथमिक अवस्थेतील कृषिव्यवस्थाच रूढ असावी. लोपामुद्रा ही विदर्भकन्या होती आणि तिचा विवाह अगस्ती ऋषीशी झाला. अगस्ती हा विंध्यपर्वत ओलांडणारा पहिला आर्य होता. लोपामुद्राने दंडकारण्याचे जनस्थानात रूपांतर केले आणि अगस्तीला कृषिकर्म करण्यास भाग पाडले. आर्य आल्यानंतरच्या संस्कृतिसंघर्षाची ठिणगी इथेच पडली. कारण पुरुष कृषिकर्म करू लागताच मातृसत्ता धोक्यात आली. आर्य हे मागस होते. ते पशुपालन अवस्थेतच वावरत होते. जगातील पशुपालन अवस्था ही पुरुषसत्ताक होती. तिला शिकारी अवस्थेची जोड होती. त्यामुळे पुरुषांच्या हाती कृषिव्यवसाय जाताच त्यांनी आपली पुरुषसत्ताक पद्धती रूजविली आणि हाताने शेती करणे म्हणजे खणून शेती करणे थांबवून नांगराचा शोध लावला. अगस्ती ऋषींचा कुंजर पर्वतावर आश्रम होता, असा उल्लेख या.मा. काळे ह्यांच्या वऱ्हाडच्या येतो. माणसाच्या आर्थिक, सामाजिक जीवनात स्त्री-पुरुषांचे स्थान जसजसे बदलत गेले तसतसे त्या समाजातील दैवताविषयक कल्पनांमध्येही परिवर्तन होत गेले. पितृप्रधान समाजव्यवस्थेत पुरुष देवतांना जे माहात्म्य लाभले तेच माहात्म्य मातृप्रधान समाजात स्त्रीदैवतांना लाभले होते. सफलीकरणाच्या बाबतीत मात्र स्त्रीचे स्थान अबाधित असलेले दिसून येते.

सफलीकरण आणि स्त्री : अन्योन्यसंबंध

सफलीकरण आणि स्त्री ह्यांचा अन्योन्यसंबंध असणे स्वाभाविक आहे. कारण तशी क्षमता फक्त स्त्रीच्याच ठिकाणी आहे. भूमीच्या ठिकाणी अशीच सृजनक्षमता आहे. ह्या सर्व व्यापारात पुरुष केवळ निमित्तमात्र आहे. अर्थात पूर्वी हे माहीत असणे शक्यच नव्हते. अशावेळी स्त्रीला मूल होणे म्हणजे चमत्कार किंवा जादू वाटणे स्वाभाविक आहे. पेरलेला दाणा उगवून




त्यातून असंख्य दाणे मिळणे हे जादू वाटणे स्वाभाविक आहे, आणि असा चमत्कार फक्त भूमी आणि स्त्रीच करू शकतात. त्यामुळे त्यांच्यात काहीतरी अतींद्रिय शक्ती आहे असेही वाटणे स्वाभाविक आहे. त्यातूनच यातुविधीचा जन्म झाला. पुढे धर्माचाही जन्म ह्यातूनच झाला असे दुर्गा भागवत मानतात. "धर्माच्या आदिम पार्श्वभूमीचा विचार करतांना केवळ मृत्यूच्या विनाशक शक्तीवरच विसंबणे योग्य होणार नाही. या अभावात्मक विनाशी शक्तीहून भिन्न असणारी पण तिच्याशीच अखंड संबद्ध असलेली अशी एक भावात्मक जीवनदायी शक्ती असते. ह्याच शक्तीला यूरो-भारतीयांनी "असू" असे नाव दिले होते. असू या प्राणशक्तीचा "यातु" (जादू) किंवा माया या अद्‌भुत कार्यकारी शक्तींशी मिलाफ झालेला होता."[४]

प्राचीन मानवांच्या दृष्टीने सर्व विश्वाचा व्यापार आणि धारणा ही मानवी कल्पनातीत अशा एका शक्तीच्या योगे होत असते. ही शक्ती म्हणजे यात्वात्मक शक्ती (magic potence) आहे. ह्या शक्तीच्या अस्तित्वाची जाणीव सुरवातीच्या – कृषिअवस्थेच्या काळात स्त्रीमध्ये आणि भूमीमध्ये असल्याची जाणीव त्याकाळातील पुरुषाला झाली. त्यामुळे त्याने भूमीला आणि स्त्रीला देवत्व बहाल केले. पण जसजशी पुरुषप्रधान संस्कृती रुजली तसतसा ह्या धारणेत बदल होत गेला. आधी महत्त्व असणाऱ्या स्त्री-देवतांना गौणस्थान प्राप्त होत गेले आणि अखेरीस देवतांचा फक्त सफलीकरणातच सहभाग उरला.

सफलीकरण आणि स्त्री देवता

आर्यांच्या आगमनानंतर स्त्रीदेवतांना महत्त्वाचे स्थान असल्याचे दिसत नाही. उषेचा उल्लेख बरेचदा येतो. पण तिलाही यज्ञात सोमरसाची आहुती नाही. तीच गत सरस्वतीचीही! पण जिथे जिथे कृषिकर्माशी संबंध येतो, तिथे मात्र स्त्री-देवतांना महत्त्व प्राप्त होते. ऋग्वेदाच्या चौथ्या मंडळात केलेले ??? असे

"अर्वाची सुभगे भव सीते वन्दामहे त्वा।
यथा नः सुभंगाससि यथा नः सुफलाससि।

(४५७-६-७)

ह्यावरून भूमीच्या सफलतेशी सीतेचा संबंध जोडलेला दिसून येतो. नंतर ह्या समृद्धिरूप सीतादेवीलाच प्रत्यक्ष भूमी समजले जाऊ लागले.

"कृषिकर्माशी जेथे संबंध येतो तेथेच फक्त स्त्री-देवतांना प्राधान्य का हे समजू शकेल. गोमील गृह्यसूत्र आणि पाराशर गृह्यसूत्र या उत्तरकालीन ग्रंथातही स्त्री-देवतांचा उल्लेख केवळ शेतीच्या संदर्भातच येतो. सीता, असा, अरदा, अनघा, उर्वरा, यज्ञा, आणि शमा या स्त्रीदेवतांना आवाहन कृषिविषयक मंत्रात केलेले आहे."[५]

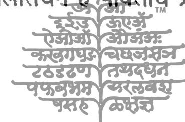
ह्याचाच अर्थ मानवाच्या कृषिकर्मविषयक यातुक्रियामध्ये स्त्रीचे माहात्म्य अधिक होते. आजही ग्रामीण जीवनात ग्रामदेवतांना प्राधान्य असते. ह्याच यातुक्रियांना कालांतराने विधी म्हटले जाऊ लागले. कृषिसमाजात यात्वात्मक मंत्रतंत्राचे माहात्म्य आढळते, कारण प्राथमिक मानवाला दाण्यापासून कणीस कसे तयार होते ह्यांची कल्पना नव्हती. त्यामुळे धान्य जास्त पिकावे म्हणून काही यातुक्रिया केल्या जात.

स्त्रीमध्ये सफलीकरणाची अद्‌भुत शक्ती

स्त्री मनुष्याला जन्म देते, त्यामुळे तिच्या ठिकाणी असणाऱ्या सफलीकरणाचा प्रथम शोध लागला असणे स्वाभाविक आहे. ह्या स्त्रीने कृषीचा शोध लावून आपल्यासारख्याच ह्या सृजनशील अशा भूमातेची धारणाक्षम शक्ती शोधून काढली. ती दाणे पेरून, भूमीपासून जास्त दाणे प्राप्त करून घेऊ लागली. भूमीच्या सफलीकरण शक्तीचा मानवाच्या कल्याणासाठी उपयोग करून घेऊ लागली. अशावेळी भूमीचे सफलीकरण करण्यासाठी स्त्रीच्या यातुशक्तीचा उपयोग करावासा वाटणे स्वाभाविक आहे. अशावेळी जास्ती जास्त जननक्षम स्त्रीचा उपयोग करावासा वाटणेही ओघाने आलेच. ह्यावरून स्त्रीच्या ठिकाणच्या ह्या सफलीकरणाच्या यात्वात्मक शक्तीमुळेच भूमी सफलित होते असेही सुरूवातीच्या काळात वाटणे, पटते. स्त्री आणि भूमी ह्यांचा संबंध परस्परावलंबी होऊ लागतो.

"ज्याप्रमाणे भूमीच्या सफलीकरणाला सवत्स स्त्री सहाय्यक होते, त्याचप्रमाणे निपुत्रिक स्त्रीच्या सुफलीकरणाला हरितश्यामल भूमी सहाय्यक होते. हेही कॉंटेजियस मॅजिकचेच उदाहरण आहे."[६]

पावसाचे उदाहरण घेतल्यास हे अधिक स्पष्ट होईल. पाऊस पडावा म्हणून स्त्रियांनी विवस्त्रावस्थेत शेतात जाऊन नृत्य करण्याची प्रथा होती. ह्याउलट निपुत्रिक स्त्रीला निसर्गाच्या सान्निध्यात विवस्त्रावस्थेत स्नान घातल्यास तिला संतती होते अशी समजूत होती. इथे जलसिंचन हे पावसाचे प्रतीक आणि





विवस्त्र स्त्री हे भूमीचे प्रतीक! अर्थातच हाही एक सफलीकरण विधीच होतो. उघड्यावर नग्न स्नान करणे म्हणजेच पर्जन्य देवतेला भूमीच्या सफलीकरणाप्रमाणेच स्त्रीच्या सफलीकरणासाठी आवाहन करणे होय. लोकगीतात म्हणूनच पावसाला भूमीचा भ्रतार मानल्याची उदाहरणे आहेत. शेतीच्या क्षेत्रात यातुविधींचे वैपुल्य आढळते. हे यातुविधी सफलीकरणासाठीच केले जातात.

यातुविधीचे स्वरूप

मानवांची नवनिर्मितीच्या दर्शनाने चकित होऊन झालेली अवस्था ही यातुविधीच्या निर्मितीला कारणीभूत ठरली. सर्व विश्वामध्ये जी एक सुप्त शक्ती आहे, तिला यातुशक्ती म्हणतात. या यातूमध्ये आविष्कार घडविण्याची तसेच नवनिर्मितीची शक्ती आहे, विनाशक तसेच नियामक दोन्हीप्रकारचे सामर्थ्य आहे असा लोकांचा दृढविश्वास होता. त्यातही ऋत ही अशी शक्ती आहे की, जिच्यामुळे विश्वाचा विकास होतो. यातुशक्तीतच ह्या दोन्हींचा समावेश असावा. पण वेदकाळात ऋतशक्ती म्हणजे देवी आणि यातुशक्ती म्हणजे आसुरी असा समज असावा. यातुशक्ती म्हणजे आसुरी असा समज असावा. यातुशक्तीचे स्वरूप अतींद्रिय आहे. ते कार्यान्वित करण्यासाठी यातुक्रिया अस्तित्वात आल्या आहेत.

यातुक्रियांमध्ये मंत्र, तंत्र आणि यंत्र ह्यांचा समावेश होतो. कालांतराने यातुक्रियांचे हे मंत्रतंत्रात्मक स्वरूप नष्ट होऊन केवळ यातुविधींचे स्वरूप त्याला प्राप्त झालेले दिसते. यातुशक्ती प्रगट होण्यासाठी, मंत्र, तंत्र किंवा विधींची आवश्यकता असते असे लोकमानस मानते. यातुविधी म्हणजे दैवतांची पूजा, व्रते सिद्ध करावयाच्या क्रिया होत. ह्या क्रिया शारीरिक हावभाव, हातवारे करीत आणि विशिष्ट वस्तूंची मांडणी करून, त्यासाठी विशिष्ट वस्तूंचा उपयोग करून करावयाच्या असतात.

"धर्मविधी आणि यातुविधी यात तसा फारसा फरक नसतो. वस्तू ही प्रतीके असतात. यात धान्य, सुपाऱ्या, नारळ, लिंबे, दर्भ, फुले, पत्री, गुलाल, बुक्का, शेंदूर, हळद-कुंकू, तेल, तूप, वाती, बळीची सामग्री, लाल-काळे कापड वगैरे वस्तू असतात."[७]

हे विधी संपूर्ण लोकजीवन व्यापून टाकतात. जीवनातील विविध संस्कारांचे देखील विधी असतात. विधीतील प्रत्येक क्रियेला निरनिराळे धार्मिक आणि सामाजिक संदर्भ असतात. म्हणूनच विधीची व्याख्या अशी करता येते : "विधी याचा अर्थ नियमित व योग्य असे वर्तन किंवा क्रिया होय. जन्म, मृत्यू, बारसे, लग्न, गरजांची पूर्ती, अन्न, वस्त्र, निवारा या सर्व बाबतीत विविध विधी असतात." ह्याचाच अर्थ यातुक्रिया आणि विधी ह्यांनी संपूर्ण लोकजीवनच व्यापलेले दिसून येते.

सफलीकरण विधीत पाऊस महत्त्वाचा

पृथ्वी ही आदिमाता आहे आणि वर्षणशील मेघ हा आद्यपिता आहे ही भावना जगभराच्या लोकमानसात रूढ झालेली आहे. त्यामुळे पाऊस अतिशय महत्त्वाचा. पावसामुळे जमीन मृदु होते आणि तिच्यात बी रूजू शकते. रेणू म्हणजे मृत्तिका कण. त्यापासून निर्माण झालेली देवी ही भूदेवी! ही भूदेवी म्हणजेच रेणुका! अर्थातच रेणुका ही आद्य कृषिदेवता! त्यामुळे देवी प्रसन्न व्हावी म्हणून करण्यात येणारे सगळे पूजाविधी हे सुफलीकरण विधीच ठरतात. ह्या सगळ्या विधींमध्ये पर्जन्याला फार महत्त्वाचे स्थान आहे, कारण सफलीकरणाचे साधनच पाऊस आहे. त्यामुळे पावसाला पुरुषत्त्वाचे पर्यायाने पुरुषवीर्याचे प्रतीक समजण्यात येते. ह्यातूनच पाऊस हा नदीचा भ्रतार असल्याचे लोकमानस मानते.

"नदीले आला पूर नदीचा भरतार
पायाले चालले येळे लोकही गवार"

काही लोक पावसाला धरतरीचा पती मानतात. इथे पावसामुळे होणारे सफलनच महत्वाचे असते.

"अभाय गरजते, पाटील हरखते
कायी माती बाई, न्हाऊन धुवून बसते.[९]

इथे ऋतुस्नात स्त्रीशी धरत्रीचे साम्य कल्पिले आहे. महाराष्ट्रात ढगोजी मेघोजी नावाचा संप्रदाय आहे. ह्या संप्रदायातील लोक ढगाला आपला बाप आणि भूमीला आपली आई मानतात.

"महाराष्ट्रातील मेघपूजा ही आदिम पूजा आहे. महाराष्ट्रातील ढेगो-मेघो संप्रदाय हा धरतीप्रमाणे पाणदेवाची पूजा करणारा संप्रदाय आहे. धरती हा आई आहे आणि पाणी (पाणदेव) हा बाप आहे, अशी ह्या भक्तांची आणि त्यांच्या संप्रदायाची दृढश्रद्धा आहे.

"संत बोला सत् चाला सत शोधा अंतरी
सतनामाची लावा कसोटी आयुष्याची दोरी

असे प्रत्येक गाण्याच्या शेवटी ह्या संप्रदायातील लोक म्हणतात.





स्त्रीच्या आणि भूमीच्या सफलन विधीत विलक्षण साम्य

"स्त्रीला मातृत्व प्राप्त होण्यापूर्वीची अवस्था रजोदर्शन पुष्पितावस्था, फलशोभन ऋतू इत्यादी सर्व अवस्था लोकमानसाने कल्पिल्या आहेत आणि त्यांचे निरनिराळे विधीही आहेत. स्त्री ऋतुमती होते तेव्हा विधीवत् उत्सव साजरा करण्याची पूर्वी प्रथा होती. ह्याला सांजीचा उत्सव म्हणत होते. लोकसाहित्यात सांजीची गाणी आढळतात. खानदेशात ह्यालाच मूळ आळे म्हणतात. आजकाल हा उत्सव न करता त्यासाठी 'मुका नातु झाला' असा वाक्प्रचार वापरतात."[१०]

सांजी सफलन विधी

स्त्रीचे प्रथम रजोदर्शन हे शुभ मानून ती आता पुत्रवती व्हावी म्हणून किंवा पुत्रवती होण्यास पात्र झाली म्हणून हा विधी करण्यात येतो. ह्या विधीला सोहळ्याचा विधी आणि सांजीच्या गाण्यांना सोहळ्याची गाणी म्हणतात. ह्यावेळी स्त्रीचे प्रथम रजोदर्शन शुभ मानून ती देवी झाली असे कल्पून तिला हिरवे वस्त्र परिधान करून तिची पहिल्यांदा ओटी भरतात. गोडधोड खाऊ घालतात. काही ठिकाणी तीन दिवस मखरात बसवितात. पूर्वी मुलींची लग्न बालपणी होत तेव्हाही प्रथम रजोदर्शन झालेली स्त्री जर विवाहित असेल तर तिला सोळादिवस मखरात बसवीत. ह्याचाच अर्थ प्रथम रजोदर्शन झालेल्या स्त्रीला भूदेवी कल्पून सोहळे करीत. ओटी भरणे हा एक सफलन विधीच आहे. ह्याच्या उलट भूमीला स्त्री कल्पूनही उत्सव साजरा केला जातो, त्याला अंबुवाची उत्सव म्हटले जाते. अर्थात प्राचीन काळी रजोदर्शन शुभ होते. कालांतराने स्त्रीचा आणि रजोदर्शनाचा निषेध केला जाऊ लागला. पुढे तर "चित्रीचीही स्त्री न बघावी" असा संकेत रूढ करण्यात आला. मध्ययुगात हा 'विटाळ मानण्याची' प्रथा दृढ झाली.

अंबुवाची एक सफलन विधी

अंबुवाची म्हणजे रजोदर्शन! सर्जनक्षम जलालाच येथे 'अम्बु' म्हणून निर्दिष्ट केले आहे. कृषिशास्त्रीय ग्रंथातही हीच भूमिका दिसते. त्यामुळे ज्येष्ठाची अखेर व आषाढाचा प्रारंभकाळ या तीन दिवसात पृथ्वी रजस्वला असते, म्हणून या काळात जमिनीला नांगराचा स्पर्श करू नये अशी लोकधारणा आहे. ऋत म्हणजे सर्जनशील शक्ती असे मानलेच आहे. स्त्री आणि भूमी ऋतुमती होतात म्हणजेच बाळाचा आणि अन्नाचा गर्भ वाहण्यास सक्षम होतात.

अखाडी सफलनाचा महोत्सव

विदर्भात आषाढी पौर्णिमेला हा सफलनविधी स्त्री आणि भूमी दोन्हीच्या बाबत साजरा केला जातो. रेणुका म्हणजे भूमी हे आपण पूर्वी पाहिलेच आहे. हिलाच सकामसाधनेत मरिमाय, मेसकोमाय अथवा अम्बादेवी म्हणून पूजत होते. अद्यापही हा विधी विदर्भातील ग्रामीण भागात चालूच आहे. आषाढाच्या पहिल्या आठवड्यातील भूमी रजस्वला असण्याचा संकेत आपण पाहिलाच आहे. आषाढाच्या पौर्णिमेला क्षेत्रपाळ श्रेणीतील सर्व देवतांना आणि क्षेत्रपाळांनाही आरत्या दिल्या जातात. क्षेत्रपाळांना दिवारोडगा म्हणजे रोडग्यावर दिवा लावून नेवैद्य अर्पण करतात, तर देवींना पाच दिव्यांची, सात दिव्यांची आरती देतात. ह्यावेळी सर्व देवतांना ओले नारळ फोडून, त्यांच्यावर पाणी शिंपडतात. अर्थातच भूमीच्या रजस्वला अवस्थेनंतरचा हा आनंदोत्सवच असतो. आता भूमी सुजलाम् सुफलाम् होणार हा आशावादही त्यात असतो. अशावेळी इतर क्षेत्रपाळ क्षेणीतील देवतांनी विघ्न आणू नयेत म्हणून सर्व विधी साजरे करण्यात येतात. आपले सण, व्रते, रूढी, प्रथा ह्या अशा सफलनविधींचे अवशेषच असतात. अखाडीला नवीन लग्न झालेल्या विवाहितेला किमान तीन दिवस तरी माहेरी आणून, जाताना तिची ओटी भरतात, तेव्हा ही विवाहिता पोटी पिकावी हाच उद्देश असतो. अखाडी पासुन हे सफलन विधी चालु होतात. म्हणून "अखाडी सण उखाडी" असे म्हणतात.

हरितालिका खरा सफलन विधीच

हरितालिकेसारखे वरवर पाहता वनस्पतीचा वापर करणारे व्रत वाटले तरी तो एक सफलनविधीच आहे. ती खरी भूमीच्या सफलीकरणाची व्रत-पूजा आहे. ह्या व्रतपूजेमागे स्त्रियांचा प्रामुख्याने सहभाग असतो. वाळूचा महादेव करण्यामागे सर्जनाची भावना असते. कारण वाळू हे नवसर्जनाचे प्रतीक मानले आहे. 'शिव' हे नवसाला पावणारे आदिम देवत आहे. शिवपार्वतीची एकत्र पूजा ही कृषिसमृद्धीची पूजा ठरते. काही ठिकाणी परडीवर माती टाकून धान उगवितात व त्याची पूजा करतात. ती भूमातेची पूजा असते. बहुतेक सफलनविधीत महादेव, पार्वती आणि नंदी किंवा नाग ह्यांचीच पूजा असते. लग्नविधीमध्ये हे प्रकर्षाने जाणवते.

लग्नविधीतील बाशिंग आणि बाशिंगाचा नवरदेव दोन्हीही सफलनविधीच

लोकजीवनात माणसाला महादेव आणि त्यांच्या पत्नीला पराबती म्हणण्याची प्रथा आहे. अर्थातच त्यांचा सहाय्यक आपोआपच नंदी होतो. नंदीला सफलीकरणात महत्त्वाचे स्थान आहेच. कारण कृषिअवस्थेच्या प्राथमिक काळात स्त्रिया शेती करीत होत्या. त्या हातात नागफाळाचे शस्त्र घेऊन जमीन खोदून शेती करायच्या. त्याला आपण फारतर खणणकाष्ट म्हणू या.

"प्राथमिक मानवाच्या शेताच्या सुफलीकरण विषयक कल्पना स्त्री-पुरुष समागमाशी कशा संलग्न झालेल्या आहेत हे दाखविणारा एक भाषाशास्त्रीय पुरावा श्री. पी.सी. बागची यांनी दिला आहे. नांगर शब्दाचा संस्कृत प्रतिशब्द 'लाङ्गलम्' असा आहे. लिंग शब्दही त्यापासूनच आला आहे."[११]

नांगराच्या शेतीपूर्वी मात्र स्त्रिया ह्या स्वामिनी होत्या. परंतु स्त्रीचा रजस्राव अपवित्र ठरवून एकूण स्त्रीची सर्जनक्षमता अप्रतिष्ठित केली गेली आणि वृषखच्चीकरणाने स्त्रीमनातील पुरुषर्षभ प्रतिमाही अप्रतिष्ठित झाली. स्त्रीच्या पूर्वीच्या रूपाचे प्रतिबिंब मातंगी देवीत आढळते. "मातंगी देवी ही भू-देवी" ती सर्वतंत्र, स्वतंत्र स्त्री-देवता होती. तिच्या हातातील नागकाष्ठ किंवा खणणयष्टी (digging stick) हे तिचे स्वामित्व असलेल्या सर्जनासाठी साहाय्यक अशा पुरुष तत्त्वाचे प्रतीक होते."[१२]

नाग, वृषभ, सूर्य ह्याही अशाच पौरुषाचे प्रतीक असणाऱ्या देवता होत्या. पूर्वी पौरुषाचे प्रतीक असणाऱ्या बैलाला नांगराचा शोध लागताच शेतीला जुंपण्यात आले आणि मातंग त्याचे पौरुषहनन करू लागला. आज ऋषिपंचमीच्या व्रतविधीत ह्याचे अवशेष आढळतात. ती वृषपंचमी असावी. कालांतराने त्याचे ऋषीत रूपांतर झाले असावे. स्त्रीच्या स्वामित्वाचे प्रतीक म्हणून आणि पुरुषाच्याही पौरुषाचे प्रतीक म्हणून करण्यात येणारा ऋषिपंचमीच्या विधी हा असा सफलनचाच विधी आहे.

"हे व्रत बहुधा ऋषिपंचमी नसून वृषपंचमी असावे आणि त्याचा आर्यपूर्वीच्या लिंगपूजेशी आणि वृषपूजेशी संबंध असावा. वृषभ आर्यपूर्व अत्यंत पूज्य मानीत. ते लिंगपूजेचे श्रेष्ठ प्रतीक होते. सिंधू उत्खननातून उपलब्ध झालेल्या सर्व मुद्रातून जो वृषभ दाखवलेला आहे तो न ठेचलेला वळू आहे. सिंधू संस्कृतीतील लोक पूजेसाठी काही न फोडलेले वळू बाळगीत असावेत असे दिसते. आजही महाराष्ट्रातील काही खेड्यातून गावासाठी पोळ सोडण्याची प्रथा आहे. न ठेचलेल्या वळूला 'पोळ' म्हणतात. वृषभाला ठेचून प्रजननासाठी निरुपयोगी करणे हे लिंगपूजेच्या कल्पनेच्या विरुद्ध आहे."[१३]

ह्यामुळेच कदाचित् पुढे नांगराला लिंगपूजेला मान मिळाला असावा.

पोळ्याला बैल नवरदेव

वरील पोळ शब्दावरूनच 'पोळा'हा शब्द आला असावा. न ठेचलेल्या बैलांचे स्मरण म्हणूनही हा उत्सव केला जात असावा. पण पोळ्याच्या सणामध्ये गुराढोरांच्या आणि धनधान्याच्या समृद्धीविषयक लोकधारणाच प्रबळ असलेल्या दिसतात. पोळ्याच्या दिवशी बैलाला प्रतिकात्मक नवरदेव करण्यात येते. त्यातुन कृषिसंस्कृतीच्या नंतरच्या काळात बैलाची उपयुक्तता जाणून त्यांच्या विषयीचा जिव्हाळा आणि कृतज्ञता व्यक्त करण्याचा सण असावा असे वाटते. पण बारकाईने पाहिल्यास हा भूमीचा सुफलनविधीच असतो. बैल हा पौरुषाचे प्रतीक होताच. त्याचे भूमीशी सांकेतिक लग्न लावले जात असावे. खालील ओव्या ह्याला पुष्टी देतात.

"पोळीचाच्या दिसी गायी झाल्या वरमाया
याहिच्या पोटचे नंदी गेले मिरवाया
जमिनीचा भार उचलला कोणं?
गायीच्या पुतानं जुवाले देली मान
गहू मी दळते एका मांडी मण-मणं
मह्या गं घरी "बसू राजाचं 'लगन"

ह्यातून गायीच्या पुताने जुवाला मान दिल्यामुळे शेतात धनधान्य पिकते, असा उल्लेख आहे. पण त्याचबरोबर त्याच्या लग्नाचाही उल्लेख आहे. अर्थातच हे लग्न गायीशी नाही. कारण गायी वरमाया आहेत. त्यांचा गौरव माता म्हणून केलेला आहे.

"अर्थातच सजलेल्या बैलाला पोळ्याच्या दिवशी लोकसंस्कृतीने त्याचे लग्न म्हटले आहे व त्याला नवरदेव संबोधले आहे. पोळ्याचा सण तीन दिवस चालतो. पहिल्या दिवशी बैलाच्या खांद्याला लोणी व हळद लावून मळतात" दुसऱ्या दिवशी त्याला स्नान घालून, देवदर्शन करवून, पोळ्याला वेशीला बांधलेल्या तोरणाखालून नेतात. नंतर मानाचे जेवण देतात. तिसऱ्या दिवशी त्याला बाशिंग बांधून त्याची मिरवणूक काढतात.

अनुक्रमणिका

विदर्भातील आकोट जिल्ह्यात नंदीचे जास्त महत्त्व आहे. तिथे नंदीचे जुने विशाल मंदीर आहे. ह्या सर्व भागातील नंदी पोळ्याच्या दुसऱ्या दिवशी सजवून वारी भेरवगड येथे नेतात. अर्थातच हा विधी सकाळी असतो. सायंकाळी ह्या सजवलेल्या बैलांची गावातून वरातीसारखी मिरवणूक काढतात. त्याला 'दारका' म्हणतात. "तीन दिवसांच्या ह्या सर्व क्रिया बैलाला नवरदेव बनवून देव बनविण्याच्या आहेत. देव बनविण्याची ही क्रिया काळे दोरे, गोंडे व बाशिंगे बांधून यात्वात्मक पद्धतीने सजवून नकळत केली जाते."[१५]

अर्थातच यामागे लिंग ठेचलेल्या बैलाचा सांकेतिक मृत्यू आणि जननक्षम पौरुषाच्या प्रतीकात्मक बैलांचा पुनर्जन्म आणि त्याचा विवाह असाच हा विधी दिसतो. हा विधी भूमीच्या सफलीकरणाशी निगडित असतो. कारण भूमी आणि स्त्री ह्यांच्यात एक प्रकारची जननक्षमता असते. आणि ह्या जननक्षमतेसाठी पुरुषाशी संयोग आवश्यक ठरतो. पण ह्या पौरुषाच्या संयोगाचे नेमके स्वरूप त्याकाळी ज्ञात नव्हते. आज विज्ञानाने ते ज्ञात झाले आहे. त्यामुळे त्याचे प्रतीक म्हणून नंदीला सन्मान मिळाला. पुढे त्यालाच शंकराचा अवतार किंवा शंकराचे वाहन म्हणूनही गौरव प्राप्त झाला.

नवरदेवाचे बाशिंग बैलाचेच प्रतीक

पूर्वी देवांना वगैरे बाशिंग असावेत. मनुष्य देवरूप झाला म्हणजे त्याने बाशिंग बांधावे आणि स्त्रीही देवीरूप झाली की तिने बाशिंग बांधावे अशी लोकधारणा असावी. आदिवासींमध्ये आजही नृत्य करताना बायसनचा मुगुट घालतात. "बायसन" हा जंगली रानरेडाच असतो. ह्या प्रथेमागे रेडा किंवा बैल ह्यांच्या शिंगामध्ये यातुशक्ती असते आणि हा मुगुट धारण केल्यावर ती शक्ती त्या माणसात येते असा समज असावा. "बाशिंग हे भूमीच्या वा स्त्रीच्या सफलनाचे व्याप्त विश्वसर्जनकतत्त्व आणि पुरातन यात्वात्मक परंपरांचे संचित घेऊन आपल्या परंपरेने लोकमानसात आलेले आहे."[१६]

पुढे ह्याच बाशिंगाचे मुंडावळ्यामध्ये किंवा मुगुटामध्ये रूपांतर झालेले दिसून येते. लग्नविधीतील सगळेच विधी सफलनविधीच असतात.

"भाऊजई म्हनते लक्समन देरा
मांडवाच्या दारी जा जा झरझरा
मांडवा जाऊन लगन लावजा
लगन लावून कनगई धरजा
कनगई धरून बबुला एंगजा
बबुला एंगून जानोसा मांगजा
जानोसा मांगून बिदयागिरी घेजा
नवरी जितून आपल्या घरी ये जा"[१७]

वरील लोकगीतात बोहल्याचा ("बबुला एंगजा") उल्लेख आहे.

बोहल्याची पूजा सफलनविधी

मातीचे बोहले करून त्याची पूजा करणे हा एक सफलनविधीच आहे. मातीच्या बोहल्यातून सर्जकता प्रगट होते. पूर्वी मातीच्या बोहल्यावर लग्न लावत असत. आता त्याचे छोटे प्रतीक फक्त करतात. पण पूर्वी मोठे बोहले करताना त्याखाली 'नांगरफाळ' किंवा 'वखर' ठेवण्यात येत होता. त्यामागे नवाश्मयुगातील कृषीच्या प्रारंभीच्या काळातील लोकधारणाच दिसतात.

"नवाश्म युगातील कृषीच्या प्रारंभीच्या काळात जमीन व नांगरफाळाविषयी काही पूजाविधी करण्यात येई. थोडे नांगर चालवून झाल्यावर नांगरफाळासकट (ऋग्वेद ऋचा क्र. ११) हे शेतात ठेवून देण्यात येई. हे नांगरफाळ आणि शेत यांचे मीलन असे. शेवटच्या ऋचेत नांगरफाळालाच 'कपृन' (पुरुषाचे जननेंद्रिय) असे म्हटले आहे. यावरून स्पष्ट होते की, नांगर आणि क्षेत्र या सांकेतिक संबंधाने धान्य पिकते. असा जानपदीय विश्वास स्पष्ट होतो."[१८]

ह्याचाच अर्थ नांगरफाळ टाकून करण्यात येणारे बोहले हे शेतजमीनीचेच प्रतीक होते आणि त्याची पूजा सफलनविधीच होता.

लग्नविधी सफलनविधीच

लग्नविधीतील देवकुंड्यांची पूजा, मांडव शिंपणे, अक्षता फेकणे, कंकण बांधणे, गेठे बांधणे, न्हानोरा घालणे, तसेच धोबीणीची पूजा ह्या सर्वांमागे सफलीकरणाचाच उद्देश असतो. "वधू आणि क्षेत्र (जमीन) यांचे सांकेतिक सफलीकरण हा भाग विवाह-विधीतील इतर विधीतूनही दिसतो. उदाहरणार्थ, वधूच्या डोक्यावर धान्याच्या मुठी ओतणे, न्हानोरा घालणे, उंबरठ्यावर माप ठेवून ते पायाने सारून नवीन घरात प्रवेश करणे"[१९]

विदर्भात लग्नासाठी मांडव घातला असता वरमाय नवीन वस्त्र परिधान करून कोऱ्या मडक्यात पाणी घेतात. भरलेला





कुंभ हा गर्भजलद्रवाने युक्त असा मानून त्याची लग्नात देवकुंड्या (एकावर दोन मडके) पाणी भरून पूजा केली जात असते."[२०]

अर्थातच पाणी हे सफलनाचे साधन आहे हे आपण पाहिलेच आहे. लग्नात हळद लावण्यामागेही सफलनाचाच उद्देश असतो. "लाल व पिवळा रंग यामध्ये यातुशक्ती असते असे समजत असावेत. विवाह विधीत लेकुरवाळे हळकुंडाला महत्त्व असते. त्यामुळे त्याचा सफलनविधीशी संबंध स्पष्ट होतो."[२१]

विदर्भातील नवरील घरी आल्यानंतर

"मांडो घातला आंबा जांबा
देवीबाई रोवल्या चंदनाच्या
कुळबाई घातला दवन्याचा
पाची पांडव नवरे झाले
शिरी बाशिंग पुरनं गेले
गेले गेले व माय कवडनपुरा
कवडनपूरच्या वानीदादा!
आनल्या गोन्या व माय
टाकल्या तरी साठोसाठ माय
बेबीनारी इन साठोल्या या मंदिरी"[२२]

विदर्भातील लग्नविधीतील ह्या गीतातून सफलनविधीच स्पष्ट होतो. गोण्या आणून त्या साठवून ठेवण्याची कामना ह्या गीतातून व्यक्त होते. त्याशिवाय 'तेल चढविणे' आणि 'देव्हारा टिपणे' हे विधीही सफलनाचेच द्योतक आहेत. देव्हारा टिपणे म्हणणे, देव्हारा रंगविणे – ह्यावेळी देव्हारा चुन्याने रंगवितात, आणि त्या रंगावर गेरू पाण्यात भिजवून अमरवेल आणि राऊत घोडा काढतात. ह्यासोबतच एक चंपाराणी आणि आंब्याचे झाड काढतात. अर्थातच ह्यातील अमरवेल वंशसातत्याचे प्रतीक असावेत आणि राऊत घोडा हे पुरुषतत्त्वाचे प्रतीक असावे. कारण पुढे नवरदेवाला घोड्यावर बसवतातच. म्हणजेच हा राऊत-घोडा हा क्षेत्रपाळाचे प्रतीक असावा. चंपाराणी ही सृष्टीदेवता आणि आंब्याचे झाड सफलनाचे द्योतक म्हणून येत असावा. देव्हाऱ्यावर चुन्याच्या रंगावर गेरूने काढलेल्या बाहुलीला 'चंपाराणी' का म्हणतात? 'चंपा' ह्याचा अर्थ धान्याची राणी असाही होतो किंवा क्षेत्रपाळ श्रेणीतील देव स्कंद आणि त्याची बहिण चंपा किंवा सटवी हिचे ते प्रतीक असावे. कार्तिक महिना हा स्कंद पूजेचा महिना समजला जातो. कार्तिक शुद्ध पंचमीला 'नागदिवाळी' असते तर षष्टीला चंपाषष्टी अर्थातच ही दोन्ही सफलनविधीतील महत्त्वाची नावे. तिसरे नाव खंडोबाचे! कारण खंडोबाचे नवरात्र चंपाषष्टीपर्यंत असते. पण खंडोबाही शेवटी क्षेत्रपाळश्रेणीतीलच दैवत आहे.

फास आणि सफलनविधीची सुरवात

लग्नविधीमध्ये सुरवातीला फास आणण्याची प्रथा आहे. वाजंत्री लावून वखर शेतात नेतात आणि सौंदळ, रूई, आंबा, अघाडा आणि जांभूळ (किंवा कोणतीही इतर झाडाची फांदी) अशा पाच फांद्या वाजतगाजत घरी आणतात. त्या फांद्या वखरावर उलट्या बांधतात, जेणेकरून त्याचा स्पर्श भूमीला होतो. नंतर ही पाच झाडांची जुडी देवकुंडीजवळ ठेवतात. ह्यावेळी एक सौंदडाची ठुनी आणतात आणि ती देवकुंडीच्या मागे रोवतात. नांगर आणि वखर हे सफलनविधीतील महत्त्वाची प्रतिके आहेत. येथे भूमीचा सफलनविधीच अभिप्रेत असतो.

वाजत गाजत आणलेली ठुनी ही बहुधा सौंदडाची असते. ह्या ठुनीलाही गेठा बांधतात आणि समोर देवकुंड्या ठेवतात. ह्याच वेळी कोरा रांजण किंवा माठही आणतात. त्यालाही गेठा बांधतात. विशेष म्हणजे देवकुंड्या, रांजण, न्हानोऱ्याची पाच मडकी, गंगाळ हे सर्व कुंभाराच्या घरून आणण्यापूर्वी त्याच्या चाकाची विधीवत पूजा करतात. ही पूजा "देवतीन" म्हणजे कुळातीलच नावराशीप्रमाणे मान मिळालेली स्त्री वाजतगाजत जाऊन करते. ह्यावेळी आधी कुंभाराकडे देव नेऊन ठेवतात आणि मग चाकाची पूजा केल्यावर वाजत गाजत घरी आणतात.

"लग्नात कुंभाराच्या घरी देवक नेण्याची रूढी असून त्यात स्त्रियांचा समावेश असतो. त्या कुंभाराच्या घरी जाऊन कुंभाराच्या चाकास पूजतात वा कुंभारणीस खण, हळद व कुंकू देतात, मग कुंभारीण त्यांना एक एक मडके देते. यालाच आवा लुटणे म्हणतात. कुंभाराचा त्यात सहभाग नसतो. देवकुंड्या व आवा लुटणे या विधीमागे सफलीकरणाची प्राचीन रूढी आहे."[२३]

अर्थातच इथे कुंभाराचे चाक हे सृष्टिचक्राचे प्रतीक असते. सृष्टीचक्रात जशी निर्मिती होते तशीच निर्मिती कुंभाराचे चाक करते. शिवाय त्याने केलेले कुंभ हेही गर्भाशयाचे प्रतीक म्हणजे पुन्हा निर्मितीचे प्रतीकच ठरतात. "कुंभाराच्या गतिमान चाकावर मातीचे ग्रामीण भांडे एकसंघ आकारास येते. तेव्हा चाकाची गती





आणि कुंभारच्या हाताची गती ह्यातून कलाकृती जन्म घेते. सृष्टी-चक्राचीही अशीच गती असते, जी सफलनासाठी सहाय्य करते. पाऊस येतो. जमीन हिरवी होते. उन्हाळा येतो. भर उन्हाळ्यातही वसंत येतो. फुलांना बहर येतो. ही सफलनाचीच रूपे!

जेवणारची पाटी

लग्नविधीतील पहिल्या विधीला 'जेवणार' म्हणतात. ह्याविधीसाठी मांग कोरी पाटी विणून देतो. त्या पाटीला धांडे लावून (ज्वारीचे खोड) ते वर बांधतात. पाच धांडे घेतात. सफलीकरणासाठी धांड्याच्या खोपडीचा हा मांडव करण्याची प्रथा विदर्भात आहे. दरवेळी हा मांडव जमिनीवर धांडे ठेवून करतात. फक्त जेवणानंतरच्या पाटीसाठीच हे धांडे पाटीवर दोऱ्याने (लाल-पिवळ्या रंग दिलेल्या, ह्याला लाटी म्हणतात.) शिवून घेतात आणि वर एकत्र बांधतात. ह्या पाटीला घोंगड्याने झाकून गावातून मिरवत नेतात. ह्यावेळी फक्त डफडे वाजवितात.

विदर्भातील दानापूर ता. तेल्हारा ह्या गावी ही पाटी फक्त एका मातीच्या ओट्यावर नेतात. ह्या ओट्याला मेसकोमायचा ओटा म्हणतात. अर्थातच मेसकोमाय म्हणजे भू-माताच आहे. ह्या देवीच्या पूजेसाठी विधवा स्त्रीला जेवू घालण्याचा कुलधर्म काही ब्राह्मण कुटुंबात आहे.

"ह्या देवता बहुधा महार लोकांत असतात. ह्यांची पूजा भाद्रपद मासात करतात. त्याला माहूर भादवी म्हणतात."[२४]

रेणुकादेवीचेच दुसरे नाव मेसकोमाय आहे. ह्या देवीला जरी विधवा समजत असले तरी जेवणारच्या पाटीत मात्र, हळद-कुंकू, दिवा, नारळ, ओटीचे सामान असे सवाष्णीचे सामान असते. अर्थातच प्रथम भूदेवीची ओटी भरून इथे सफलनविधीच केला जातो. जेवणारचा दिवा नववधूला बघू देत नाहीत. ह्यामागे ती देवी विधवा आहे असा समज असावा. हा दिवा उतरंडीत ठेवून दिला जातो. महिनाभर तो तसाच राहतो. सव्वा महिन्याने नदीत सोडला जातो. जेवणारचे धांडेही घरात ठेवतात. पहिल्या पुरात सोडतात. नदीला पूर आला म्हणजे, मिलनाचा संकेत समजतात.

"भूमी आणि स्त्री यांच्या सहभावात्मक सफलीकरणाचा संबंध दाखवून देणाऱ्या अनेक प्रतीकात्मक कल्पना आपल्या धार्मिक आचारविधींमध्ये आणि व्रताचरणामध्ये आढळून येतात. नारळ-गहू-तांदूळ यांनी सुवासिनीची अगर नववधूची ओटी भरण्याचा विधी हा सफलीकरणविधीच आहे. बहुतेक सफलीकरणविधीमध्ये वनस्पतिसृष्टीतील हरितवर्णाला जे महत्त्व आहे, ते नवनिर्मितीचे प्रतीक म्हणून आहे. पत्री, फळे, फुले, नारळ (श्रीफल), हरीतवस्त्र, हरीतवर्णाचे अलंकार या सर्वांना प्रतीकात्मक महत्त्व आहे."[२५]

घरभरणी

मुलाचे लग्न असल्यास घरभरणीचा विधी करतात. ह्या विधीमध्ये नवरी घरात येताना उंबरठ्यावर धान्याचे माप ठेवतात आणि नवरी त्याला ढकलून घरात येते. नंतर तिची ओटी भरतात. ह्याला फलशोभन म्हणतात. विदर्भात ह्याला 'बाज टाकणे' हा सांकेतिक शब्द वापरतात. आजकाल चित्रपटामुळे ही सुहाग रात भलतीच प्रसिद्ध आहे. पण त्यापूर्वीचा विधी मात्र सफलनविधीच असतो.

विदर्भात नववधूचे स्वागत करण्याची वेगळी पद्धत आहे. लग्नाच्यावेळी तिच्या डोक्यावर धान्य ओतून तिला देवत्व देण्यात येते. पण सासरी आल्यावर तिला समोर करण्यात येते. ह्यावेळी तिच्या ओंजळीत तांदूळ टाकतात. त्यावर पेटवलेला कणकेचा दिवा ठेवतात. नवरदेव ह्यावेळी तिच्या मागे असतो. जमिनीवर हळदी-कुंकवाचे हाताने थाप मारतात किंवा तिला पायघड्या घालतात. काही ठिकाणी परातीत थाप मारून परातीत पाय ठेवत तिला प्रवेश करायला सांगतात. अर्थातच तिच्या रूपाने देवी आली असे ह्यावरून जाणवते. पण चालताना तिला धान्यांचा सडा घालायला सांगतात. म्हणजे आधी तिच्या डोक्यावर धान्य ओततात आणि नंतर ती भूमीवर धान्य ओतते.

ह्यादिवशी घरभरणीचा स्वयंपाक करतात म्हणजे अगदी सुरवातीला मुहूर्तावर पाच कुळाच्या पाच सवाष्णी गहू दळतात, हळद दळतात. ह्या गव्हाच्या शेवया, काही मुगवड्या, काही पापड तर हळदीचा "किक्सा" करतात. हा किक्सा विवाहविधीत वापरतात. घरभरणीच्या दिवशी शेवया रांधतात. वड्यांची भाजी करतात. सवाष्णींना जेऊ घालतात. मुहूर्तावर गहू दळण्यास विदर्भात "गव्हाचे मौतीर" असे म्हणतात. लग्नानिमित्त केले जाणारे हे सगळे सफलनविधीच असतात.

पाणी आंब्याच्या डहाळीने मांडवभर शिंपडतात. भूमीवर पाणी शिंपडणे हा भूमीचा सफलनविधीच असतो. याच्या उलट नवरीला बाहेर चौरंगावर बसवून सवाष्णी आंघोळ घालतात, हाही भूमी आणि स्त्री ह्यांचा सफलनविधीच असतो.





लग्नातील देवकुंड्याही भूमीची आणि स्त्रीची सर्जनता वाढावी म्हणून स्थापन केल्या जातात. त्याविधीवत् कुंभाराच्या घरून आणल्या जातात. "कुंभ" हे गर्भाशयाचे प्रतीक म्हणून जगभर मान्यता पावले आहे. जमिनीवर धान्य पेरून त्यावर भरलेला कुंभ ठेवून त्याची पूजा म्हणजेच देवकुंड्या. या देवकुंड्यांना नवरदेव-नवरीसारखे गेठे बांधतात. गेठे म्हणणे पुन्हा सफलनविधीच पिवळ्या-लांब कापडात सुपल्या, लेकुरवाळे हळकुंड आणि पिवळी ज्वारी किंवा लाल तांदुळ घेऊन त्याला गाठ पाडतात. असा सात गाठींचा हार नवरीचा आणि अकरा किंवा नऊ गाठींचा घर नवरदेवाचा असतो. लग्नाच्या आधी तो मांडवामध्ये नवरदेवाची आणि नवरीची आत्या त्यांच्यासाठी तयार करते. आता नवरीसाठी ते गेठे घातल्यानंतर त्यांना कुठे जाता येत नाही. लग्नाच्यावेळी गेठे गळ्यातच ठेवावे लागतात. असाच एका गाठींचा गेठा देवकुंडीला बांधतात. देवकुंड्या दोन असतात. एक भूमीचे प्रतीक, ती मोठी असते. एक स्त्रीचे प्रतीक, ती छोटी असते.

लग्नगाणी आणि धवळे

धव म्हणजे वर त्याला ल हा स्वार्थे प्रत्यय लागून धवले म्हणजे वरविषयक गाणी असा अर्थ कोशकारांनी दिला आहे. लग्नगाण्यांना धवले आणि गाणारीला धवलारी म्हणतात. राज्याभिषेकं प्रसंगीही धवळेगायन करीत.

विदर्भात बैलाला ढवळा म्हणतात. लग्नात वराला बाशिंग बांधून वृषभ सदृश समजून गाणी म्हणतात. ही गाणी म्हणजे सफलनाचे मंत्र असतात.

खेड्यात डोहाला 'ढव'च म्हणतात. नदीचा डोह हा गर्भाशयसदृश, गर्भजलद्रव्याने भरलेला असा वाटतो. नद्यांना लोकमाता म्हणतात. ह्याचाच अर्थ डोह म्हणजे नद्यांची गर्भाशये असतात. स्त्री गर्भवती झाल्यावर तिला सजवून मखरात बसवितात. तेव्हा जी गाणी गातात. त्यांनाही खेड्यात 'ढवळे' म्हणतात. आर्यांच्या सोळा संस्कारातही 'दोहद' संस्काराला फार महत्त्व आहे. दुर्गाबाईंच्या मते डोहाळे म्हणजे पुंसवन होय. "ऋग्वेदातही याचा (डोहाळे संस्कार) उल्लेख आहे. त्याला 'पुंसवन' म्हणतात. गर्भसंभव झाल्यावर मुलगा व्हावा ह्या कामनेने केलेले देवतांचे विधिपूर्वक आवाहन".[२६]

आज धवलगीताचे धवलमंगलगीत होऊन नंतर मंगलाष्टके झालेली दिसतात. "आकाश-पृथ्वी मिलनाचा प्रतिकात्मक सोहळा सांगणारे मंत्रच आदिवासी धवलेरी आणि वैदिक ऋषी आपआपल्या भाषेत आणि शैलीत म्हणत आहेत."[२७]

"त्यामुळे कोणे एके काळी मानवी संस्कृतीच्या आदिंपर्यंत सर्वच सफलीकरण व्रतांचे पौरोहित्य स्त्रीकडे होते. तसेच विवाह या सर्वात महत्त्वाच्या सफलीकरण विधीची पुरोहित स्त्रीच असावी."

ह्याशिवाय लग्नानिमित्त 'रहानविधी' आणि 'गोंधळ' हे विधिनाट्यही करण्यात येतात. रहानविधीत सरळसरळ पुरुषतत्त्व आणि स्त्रीतत्त्व ह्यांची पूजा असते. ह्या दोन्हींची वैशिष्ट्ये विस्तारभयास्तव इथे घेता येणार नाहीत. ती स्वतंत्र लेखातच घ्यावी लागतील. पण तेही सफलनविधीच आहेत.

कृषीसंदर्भात केले जाणारे सफलनविधी

धनधान्य पिकावे, समृद्धी यावी, म्हणून कृषिसंदर्भात सफलनविधी करण्यात येतात. ह्या सगळ्यांसाठी पावसाची आवश्यकता असते. कारण पावसामुळेच जमीन हिरवळू लागते. पाऊस पडायला उशीर झाला तर धोंडी फिरवतात.

धोंडी धोंडी पाणी दे

कृषिजीवनातील कृषिसफलनाच्या यात्वात्मक क्रिया केल्याने हमखास पाऊस पडतो असा लोकसमज असतो. पूर्वी हा विधी स्त्रिया करीत. आता लहानमुले करतात. दहा-बारा वर्षांची दोन मुले नग्न होऊन कमरेला निंबाची पाने गुंडाळतात. आणि हातात आडवी काडी घेतात. ह्या काठीला निंबाच्या डहाळ्या बांधतात. त्या डहाळ्यावर बेडूक उलटा बांधतात आणि गावभर धोंडीचे गाणे गातात. घरोघरी दारात जाऊन गीत म्हणतात. मग घरातील स्त्रिया मुलांवर बेडकीवर पाणी टाकतात आणि पीठ आणि मीठ देतात. मग रात्री त्यांचा भंडारा करतात. भंडाऱ्यात उडदाची डाळ (वरण) किंवा मिसळची डाळ आणि भाकरी करतात. देवाला त्याचा नेवैद्य दाखवितात. धोंडी फिरवली की पाऊस येतो असे मानतात. ज्वारी जास्त असल्यास गावजेवण घालतात.

"धोंडी धोंडी पाणी दे
हलकी हलकी जवारी दे
धोंडीच दिवसं
पानी मोठं दिवस
धोंडी गेली गंगनात
पानी आलं अंगनात"[२८]





बेडकाची पूजा (पर्जन्यविधीच्या संदर्भात) अनार्यांकडून आर्यांनी अशाप्रकारे उचललेली दिसते. डॉ. सदाशिव डांगे म्हणतात, "मंडूक या प्राण्याचा उल्लेख वृष्टी, जल किंवा शीतलता या संबंधात वैदिक वाङ्मयात अनेक ठिकाणी येतो आणि त्या संबंधी काही जनविश्वासही रूढ आहेत. या लोकविश्वासाची मोठी गमतीची परिणते म्हणजे ऋग्वेदातील प्रसिद्ध मंडूकसूक्त होय."[३०]

पाणी येण्यासाठी इतरही तोडगे करतात. त्यात बेडकाचा किंवा शंकराचा सहभाग असतो. काही ठिकाणी हंड्यात बेडूक ठेवतात. त्यावर परात उपडी ठेवतात. त्यावर लाकडी चाटूने मारतात. बेडूक ओरडला की पाऊस येतो असे समजतात.

"मंडूकाचा संबंध जलवितरणाशी आणि जलसंचयाशी जोडलेला असा - वेदात आणि वेदेतर लोकविश्वासात सापडतो. त्याचा संबंध गर्भधारणा आणि सुपिकता यांच्याशी जोडलेला दिसतो. काही ठिकाणी आकाशाचे प्रतीक म्हणून तर कुठे सुपिकता धारण करणाऱ्या पृथ्वीचे प्रतीक म्हणून येतो. ही प्रतीके वैदिक ऋषींनी लोकात प्रसृत असलेल्या अखंड विश्वास परंपरेतून उचलली आहेत. हे ह्यावरून सिद्ध होते."[३१]

काही ठिकाणी मातीचा पाणदेव करून तो कौलांवर ठेवतात. पाणी आले की, त्याला नेवैद्य दाखवतात.

पेरणी आणि वाफ

पेरणीपूर्वी शेतीची आणि तिफणीची पूजा करून, पेरणी नंतर बैलांची गावात मिरवणूक काढण्याची आणि त्यानिमित्त जेवण देण्याची पूर्वी प्रथा होती. आता पेरणीच्या दिवशीच फक्त बैलांना आणि पेरणीच्या कामासाठी सहाय्य करणाऱ्या मजुरांना भाकरी खाऊ घालतात.

"बारीक पीठाची भाकर फोफेदार
केचीच्या पानावर जेवतील जमादार"

मजूरांचा म्होरक्या, मजूर, घरमालक असे सगळे दुपारचे जेवण शेतातच उरकतात. फक्त गव्हाच्या पेरणीसाठी मात्र आजही वाफ काढतात. गव्हाच्या पेरणीला कठानचे पेरणे म्हणतात. ही पेरणी खोल असते. त्यामुळे जास्त कष्ट पडतात. कधीकधी जास्त बैलही जुंपतात. ह्यावेळी मजूर शेतातच थांबतात. रात्री आणि पहाटे गव्हाची पेरणी करतात. शेतमालकाच्या घरून ह्या मजूरांना जेवण जाते. आता ट्रॅक्टर निघालेत त्यामुळे हेही प्रकार थांबलेत.

पूर्वी गव्हाच्या पेरणीपूर्वी शेताची आणि तिफणीची विधीवत् पूजा करीत. शेतातीलच एखादा दगड घेऊन त्याला हळदी-कुंकू लावत. दिवा-उदबत्ती लावून नारळ फोडत. ह्यावेळी दगडाच्या बाजूला छोटा-खड्डा करून त्यात पूजेचे सामान (ओटी भरल्याप्रमाणे) टाकत. पेरणी आटोपल्यावर, घरी बैलांची, जुवाची तसेच तिफणीची पूजा करीत. रात्री तिफण आणि बैलांची गावातून मिरवणूक काढून जेवण देत. ह्याला "वाफ" असे म्हणत.

ह्याचाच अर्थ पूर्वी पेरणीपूर्वी शेतातील दगडाला क्षेत्रपाल समजून आणि शेतीला क्षेत्र समजून ही विधीवत् पूजा केली जात होती. इथे हा कृषिविषयक सफलनविधीच करण्यात येत होता आणि नंतर मिरवणूक आणि जेवण! ह्या सर्व विधीला 'वाफ' म्हणतात.

सीतादही हेही भूमिपूजनच

विदर्भात कापसाचे पीक प्रामुख्याने घेण्यात येते. हे तसे नगदी पीक आहे. ह्या कापसाचा पहिला वेचा वेचण्यापूर्वी सीतादही करतात. त्याशिवाय कापसाचे बोंडही उचलून घेत नाहीत. सीतादहीचा मुर्हुत बहुधा दसऱ्याला काढतात, नाहीतर एखाद्या सोमवारी, बुधवारी, गुरुवारी, शुक्रवारी मुर्हूत काढतात. ह्यासाठी मंगळवार आणि शनिवार निषिद्ध मानतात. घरून भात शिजवून दही कालवून साखर वगैरे टाकून शेतात नेतात. इतर पूजाविधीचे साहित्य नारळ, विडा-सुपारी इ. वगैरे त्याबरोबर नेतात. ह्यावेळी दोन करदोडे (लाल विणलेला सुताचा गोफ ज्याला बोंडी असते) आवर्जून शेतात नेतात. गोफाचे करदोडे हे वंश सातत्याचे पारंपारिक प्रतीक मानतात.

शेतात भुईवर पाणी शिंपडून विधिवत् पूजा करतात. नारळ फोडतात. विडा-सुपारी ठेवतात. दही-भाताचा नेवैद्य वगैरे दाखवतात. नंतर हा दही-भात संपूर्ण शेतात शिंपडतात. ही सीतेची म्हणजे भू-देवीची पूजाच असते. ह्यावेळी पऱ्हाटीच्या दोन झाडांना (कापसाच्या झाडाला पऱ्हाटी म्हणतात) दोन करदोड्यांचा पाळणा करतात. त्याला कापडाची झोळी करतात आणि त्यात कापसाच्या बोंडाला किंवा फुलाला बाहुली करून झोपवतात. कापसाच्या फुलाला उलटे केल्यावर त्याला काडीचे हातपाय करतात. पाळण्यात झोपविल्यावर पाळण्याची, बाळाची पूजा करतात. नेवैद्य दाखवितात. हा सर्व विधी भूमीचा सफलनविधीच असतो. कापसाच्या वेचाईपूर्वीच. फक्त तो




करण्यात येतो. त्याचे साम्य ऋग्वेदाच्या चौथ्या मंडळात केलेल्या सीतापूजेच्या आवाहनाशी तंतोतंत जुळते. भूमीच्या सफलतेशी सीतेचा संबंध जोडण्यात येतो. रामायणातील सीताही भूमीकन्या मानण्यात येते. कदाचित तिचे प्रतिकात्मक बाळरूपच कापसाच्या फुलांच्या बाहुल्यातून करण्यात येत असावे. त्याशिवाय खळ्याची पूजा करतात.

ह्याशिवायही नवरात्र, झेंडकाई, भुलाई हे उत्सव किंवा विधी क्रमाने, दुर्गा देवी उत्सव, सृष्टी देवी उत्सव आणि पार्वतीदेवी उत्सव असे साजरे केले जातात. ह्या तिन्ही देवता आदिशक्तीची म्हणजेच भूमीची रूपे समजली जातात. विस्तार भयास्तव असण्याला हे विधी सविस्तर बघता येणार नाहीत, पण हे सफलनविधीच आहेत ह्याशिवाय दिवाळीपूर्वीची अष्टमी आणि संक्रांत ह्याही विधींमागे सफलनाचाच उद्देश असतो.

भूमी आणि स्त्री ह्यांच्यात साम्य कल्पून, परस्परावलंबी पद्धतीने हे विधी साजरे केले जातात. त्यातून अवशेष रूपाने का होईना स्त्री माहात्म्य प्रगट होते. श्रावण-भाद्रपदातील सगळेच विधी लोकजीवनातील सफलन विधीच असतात.

संदर्भ सूची

१. गाडगीळ स.रा., लोकायत, तिसरी आवृत्ती, २०००, लोकवाङ्मयगृह, पृ. ६३.
२. तत्रैव, पृ. ६७.
३. काळे या.मा., वऱ्हाडचा इतिहास, १९२३, पृ. १३.
४. भागवत दुर्गा, धर्म आणि लोकसाहित्य, पॉप्युलर प्रकाशन, १९७५, पृ. ७२.
५. गाडगीळ स.रा., लोकायत, तिसरी आवृत्ती, २०००, लोकवाङ्मय गृह, पृ. ६८.
६. तत्रैव, पृ. ८३.
७. सहस्त्रबुद्धे अनिल, लोकबंध, प्र. आ., १९९५, दास्ताने आणि कंपनी, पृ. १६०.
८. तत्रैव, पृ. १६०.
९. वाकोडे मधुकर, लोकगीते आणि जानपद - गीते प्रेरणा, प्रक्रिया आणि प्रवाह, अप्रकाशित प्रबंध, पृ. १४८.
१०. इंगोल प्रतिमा, वऱ्हाडी लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, पृ. २८७.
११. गाडगीळ स.रा., लोकायत, तिसरी आवृत्ती २०००, लोकवाङ्मयगृह, पृ. ९२.
१२. भवाळकर तारा, मायवाटेचा मागोवा, प्र.आ., १९९८, शब्दालय प्रकाशन, पृ. १२६.
१३. तत्रैव, पृ. १२९, १३०.
१४. लहाने इंदुमती, निरक्षरांचं अक्षरलेणं, प्र.आ., १९९५, पृ. ३०, ३१.
१५. तत्रैव, पृ. ३१.
१६. लहाने इंदुमती, मेहकर परिसरातील लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, अप्रकाशित प्रबंध, पृ. १२५.
१७. इंगोले प्रतिमा, वऱ्हाडी लोकगाथा, प्रथम आवृत्ती, २००२, गोदावरी प्रकाशन, पृ. १९.
१८. लहाने इंदुमती, मेहकर परिसरातील लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, अप्रकाशित प्रबंध, पृ. १२०.
१९. तत्रैव, पृ. १२०.
२०. तत्रैव, पृ. ११८.
२१. मांडे प्रभाकर, लोकसाहित्याचे अंतःप्रवाह, प्र.आ., १९७५, कॉन्टिनेटल प्रकाशन, पृ. १४६.
२२. इंगोले प्रतिमा, वऱ्हाडी लोकगाथा, प्र.आ., २००२, गोदावरी प्रकाशन, पृ. १९-२०.
२३. लहाने इंदुमती, मेहकर परिसरातील लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, अप्रकाशित प्रबंध, पृ. ११८.
२४. ढेरे रा.चिं., लज्जागौरी, प्र.आ., १९७८, श्रीविद्या प्रकाशन, पृ. ६३.
२५. गाडगीळ स.रा., लोकायत, तृतीय आवृत्ती, २०००, लोकवाङ्मयगृह, पृ. ८५.
२६. भागवत दुर्गा, धर्म आणि लोकसाहित्य, प्र.आ., पॉप्युलर प्रकाशन, पृ. ८३.
२७. भवाळकर तारा, मायवाटेचा मागोवा, प्र.आ., १९८५, शब्दालय प्रकाशन, पृ. १५०.
२८. तत्रैव, पृ. १५०.
२९. इंगोल प्रतिमा, वऱ्हाडी लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, २००२, गोदावरी प्रकाशन, वर्षागीते, पृ. २८७.
३०. वाकोडे मधुकर, लोकगीते आणि जानपद - गीते प्रेरणा, प्रक्रिया आणि प्रवाह, अप्रकाशित प्रबंध, पृ. ५७६.
३१. मांडे प्रभाकर, लोकसाहित्याचे अंतःप्रवाह, प्र.आ., १९७५, कॉन्टिनेटल प्रकाशन, पृ. १६५.

संदर्भ ग्रंथ सूची

१. अप्रकाशित प्रबंध - लोकगीते आणि जानपद्गीते प्रेरणा प्रक्रिया आणि प्रवाह, डॉ. मधुकर वाकोडे
२. अप्रकाशित प्रबंध - मेहकर परिसरातील लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, डॉ. इंदुमती लहाने





३. अप्रकाशित प्रबंध - वऱ्हाडी लोकगीतांचा चिकित्सक अभ्यास, डॉ. प्रतिमा इंगोले.

४. धर्म आणि लोकसाहित्य - दुर्गा भागवत, प्र.आ. १९७५, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.

५. लोकायत, स.रा. गाडगीळ, तृ. आ. २०००, लोकवाङ्मयगृह, मुंबई.

६. लोकबंध - अनिल सहस्रबुद्धे, प्र.आ. १९९५, दास्ताने आणि कंपनी, पुणे.

७. बयनाचे बोल - प्रतिमा इंगोले, प्र.आ. १९९८, सुगावा प्रकाशन, पुणे.

८. लज्जागौरी - डॉ. रा.चि. ढेरे, पुनर्मुद्रण, १९९८, प्र.आ. १९७८, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे.

९. मायवाटेचा मागोवा, डॉ. तारा भवाळकर, प्र.आ. १९९८, शब्दालय प्रकाशन, श्रीरामपूर.

१०. लोकसाहित्याचे अंत:प्रवाह - डॉ. प्रभाकर मांडे, प्र.आ. १९७५, कॉन्टिनेटल प्रकाशन, पुणे.

११. निरक्षरांचं लेणं - डॉ. इंदुमती लहाने, प्र.आ. १९९५, कौस्तुभ प्रकाशन, नागपूर.

१२. समग्र मांडवकर - खंड ६, डॉ. भाऊ मांडवकर, प्र.आ. १९८९, सेवा प्रकाशन, अमरावती.

१३. वऱ्हाडचा इतिहास - या.मा. काळे, प्र.आ. १९२३, संशोधन मंडळ प्रकाशन.

१४. वऱ्हाडी लोकगाथा - डॉ. प्रतिमा इंगोले, प्र.आ. २००२, गोदावरी प्रकाशन, औरंगाबाद.

१५. लोकधारी - द.ग. गोडसे, प्र.आ. १९७९, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.

१६. मातावळ - द.ग. गोडसे, प्र.आ. १९८१, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई.

१७. लोकसंस्कृती आणि स्त्रीजीवन - डॉ. प्रतिमा इंगोले, प्र.आ. २००३, दिलीपराज प्रकाशन, पुणे.

१८. लोकसाहित्याचे स्वरूप - डॉ. प्रभाकर मांडे, दु.आ. १९८९, सविता प्रकाशन, औरंगाबाद.

१९. मराठी लोकसाहित्यातील दलित जीवन - अप्रकाशित प्रबंध, डॉ. आशा अंभोरे - १९९५.

२०. वऱ्हाडी लोकगीते - पांडुरंग श्रावण गोरे, दि.आ. १९७८, सेवा प्रकाशन, अमरावती.

२१. लोकसाहित्य संपदा - ना.रा. शेंडे, प्र.आ. १९२४, विदर्भ साहित्य संघ प्रकाशन, नागपूर.

२२. मोत्याचा कंठा - ना.बं. जाधव, विजय प्रकाशन, नागपूर, प्र.आ. १९७३.

२३. महदंबेचे धवळे - डॉ. सुहासिनी इर्लेकर, प्र.आ. १९७७, आध्यात्मिक साहित्य प्रकाशन.

२४. बहिणाबाईची गाणी - बहिणाबाई चौधरी, चौथी आ. १९८२, ज्योति पिरिऑडिकल्स, मुंबई.

२५. लेखिका संमेलनातील गाजलेले भाषण - डॉ. प्रतिमा इंगोले, प्र.आ. २०००, विदर्भ साहित्य संघ प्रकाशन.

**





आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य

लता छत्रे

मराठी संस्कृतीला संपन्न, समृद्ध आणि वैविध्यपूर्ण करण्यात आदिवासी संस्कृतीचे महत्त्वाचे स्थान आहे. म्हणूनच प्रसिद्ध मानवशास्त्रज्ञ इरावती कर्वे यांनी मराठी संस्कृतीविषयी लिहीत असताना आदिवासी संस्कृतीला मराठी संस्कृतीचा भागीदार म्हटले आहे. या आदिवासी संस्कृतीचा परिचय करून घेण्याचा तसेच तिचा अभ्यास करण्याचा एक मार्ग म्हणजे आदिवासी साहित्य होय.

साहित्यातील एक ठळक प्रवाह म्हणून आदिवासी साहित्य आज उभारी घेत आहे. आदिवासींमधील सुशिक्षितांना आपल्या संस्कृतीमधील संपन्नतेची आणि समृद्धतेची जाणीव झाल्यामुळे ते एकीकडे आपली संस्कृती शब्दबद्ध करीत आहेत तर दुसरीकडे सुधारणेच्या आणि विकासाच्या नावाखाली आदिवासी संस्कृतीवर होणारे आधुनिकतेचे आक्रमण थोपवून आपली संस्कृती जतन करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. आपल्या समस्या, होणारे अत्याचार आणि अन्याय हिरीरीने मांडतानाच मुक्त जीवन जगण्याचे स्वप्न पहात आहेत. साहजिकच सुशिक्षित झाल्यामुळे आदिवासींना स्वसंस्कृतीचे आलेले आत्मभान आदिवासी साहित्यात प्रतिबिंबित होताना दिसते. आदिवासींबरोबरच आदिवासी संस्कृतीविषयी प्रेम आणि आस्था असणारे बिगर आदिवासी तसेच मानवशास्त्रज्ञ आदिवासींच्या कथा, गीते शब्दबद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. याशिवाय आज शहरातील संशोधक, समाजसेवक या संस्कृतीचा अभ्यास करण्याच्या निमित्ताने आदिवासी भागात जात आहेत. आदिवासीही आठवड्याच्या बाजाराच्या निमित्ताने शहरी भागात जात आहेत. या शहरी लोकांच्या वागण्याबोलण्याचा, त्यांच्या पेहरावाचा परिणाम कळत नकळत आदिवासींवर होत आहे. आदिवासी कला जगाच्या पाठीवर गेलेली आहे. त्यामुळेच परदेशींनाही आदिवासी संस्कृतीचा अल्पसा का होईना परिचय झाला आहे. साहजिकच आदिवासी संस्कृतीबद्दल लोकांच्या मनात कुतूहल जागृत झाले तर नवल नाही. अनेकांना त्यांच्या संस्कृतीचा अभ्यास करण्याची इच्छा होत आहे. असा अभ्यास करताना तसेच आदिवासी संस्कृती, तिच्यात होणारे बदल समजून घेत असताना आदिवासी साहित्याला महत्त्वाचे स्थान आहे. हे स्थान काय आहे हे पुढील मुद्द्यांच्या आधारे समजून घेऊ. येथे असे प्रश्न उपस्थित होतात की जर आदिवासी साहित्याच्या आधारे आदिवासी संस्कृतीचा अभ्यास करणे शक्य असेल तर या साहित्याचे स्वरूप काय? आदिवासी संस्कृती आणि आदिवासी साहित्य यांच्यात काय संबंध आहे? प्रस्तुत लेखात या प्रश्नांची उत्तरे पुढील मुद्द्यांच्या आधारे देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे –

१. आदिवासी संस्कृतीचे स्वरूप
२. आदिवासी साहित्याचे स्वरूप
३. आदिवासी साहित्य आणि संस्कृती यांच्यातील संबंध

या मुद्द्यांची चर्चा आपण क्रमाने करू.

सर्वसाधारणपणे असे म्हणता येते की, ज्या साहित्यामध्ये आदिवासी संस्कृती किंवा तिच्या विषयीचे विचार प्रतिबिंबित झालेले असतात अशा साहित्याला आदिवासी साहित्य असे म्हणतात. हा विचार अधिक स्पष्ट करण्यासाठी आदिवासी, आदिवासी समाज, आदिवासी संस्कृती यांचे स्वरूप समजून घेऊ.

आदिवासी, आदिवासी समाज आणि आदिवासी संस्कृती

आदिवासींना वेगवेगळ्या विचारवंत, अभ्यासक, प्रशासक आणि सामाजिक कार्यकर्ते यांनी 'धरतीची लेकरे', 'जंगलचे राजे', 'आदिम', 'अगदी प्राचीन', 'मूळचे रहिवासी' असे म्हणलेले असले तरी अलीकडच्या काळातील आदिवासी समाजाच्या शास्त्रीय आणि वास्तव्य अभ्यासामुळे मानवशास्त्रज्ञ आदिवासींना मूळचे रहिवासी किंवा अगदी प्राचीन असे संबोधण्यास तयार नाहीत. कारण, त्यांच्या मते आदिवासी समाजाइतकाच प्राचीन इतिहास असणारे इतरही समाज आहेत.' असे असले तरी मानवशास्त्रज्ञांच्या मते आदिवासींच्या धर्मविषयक संकल्पना, त्यांची समाजव्यवस्था, समाजावर सामाजिक आणि नैतिक नियंत्रण ठेवण्याची पद्धती, तसेच त्यांच्या कला यांचा विचार करता आदिवासी समाज इतर कोणत्याही, ज्याला आपण

अनुक्रमणिका

प्रगत संस्कृती म्हणतो, त्या संस्कृतीच्या तुलनेत कमी आहे असे म्हणता येत नाही.[२] म्हणूनच आपल्याला असे म्हणता येईल की, शिक्षणाचा फारसा प्रचार व प्रसार न झाल्यामुळे आदिवासी समाज निरक्षर किंवा अशिक्षित आहे पण तो असंस्कृत किंवा रानटी नाही. हा मुद्दा अधिक स्पष्ट करण्यासाठी आदिवासी समाजाचे स्वरूप बघू.

महाराष्ट्रात आदिवासी लोक ज्या प्रदेशात राहतात त्याचे तीन विभाग पडतात.[३] सह्याद्री विभाग, सातपुडा विभाग, गोंडवन विभाग.

१. **सह्याद्री विभाग** - याला नाशिक विभाग असेही म्हणतात. यात नाशिक, अहमदनगर, रत्नागिरी, रायगड, ठाणे, पुणे यांचा समावेश होतो. या भागात मल्हारकोळी, ढोरकोळी, सोनकोळी, वारली, कोकणा, कातकरी, महादेव कोळी, ठाकूर या जमाती आढळतात.
२. **सातपुडा विभाग** - यात धुळे, जळगांव, अमरावती, नांदेड यांचा समावेश होतो. या भागात भिल्ल, गावीत, मावची, पावरा तसेच आंध, कोरकू या जमाती आढळतात.
३. **गोंडवन विभाग** - यात विदर्भातील चंद्रपूर, वर्धा, नागपूर, यवतमाळ, गडचिरोली, भंडारा यांचा समावेश होतो. या जिल्ह्यात गोंड, कोलम, गोवारी, कोरकू, परधान, माडीया या जमाती आढळतात.

या समाजांचे स्वरूप स्पष्ट करीत असताना या समाजांची पुढील लक्षणे सांगितलेली आहेत.[४] आदिवासी समाज म्हणजे विशिष्ट भूप्रदेश, विशेषतः दुर्गम, अतिदूर भागात राहणारा, एकाच रक्तसंबंधावर आधारित, स्वतःची बोलीभाषा असलेला पण या भाषेची लिपी नसलेला, स्वतःची वेगळी जीवनशैली असणारा, अतिशय साधी अर्थव्यवस्था असणारा, जादूटोण्यावर विश्वास असणारा, समानधर्म असणारा आणि सामाजिक एकजिनसीपणा असलेला समाज होय.

सर्वसाधारणपणे आदिवासी समाज हा अतिशय दुर्गम भागात रहात असल्यामुळे शहरी समाजापासून तो अलिप्त असतो. त्याला शिक्षण आणि वैद्यकीय सेवा यांचा लाभ होत नसल्याने तो अज्ञान आणि अंधश्रद्धा यांचा बळी ठरतो, तसाच तो आरोग्य आणि विकास यांपासून वंचित राहतो.

आदिवासींमध्ये कुलप्रथा अस्तित्वात आहे. ते स्वतःला आपण एका विशिष्ट कुलापासून उत्पन्न झालो आहोत असे मानतात. त्यामुळे ते परस्परांशी रक्ताच्या नात्याने जोडलेले आहोत असे समजतात. आपला पूर्वज एकच आहे असा विश्वास असल्यामुळे आदिवासी समाजात श्रेष्ठ-कनिष्ठ, उच्च-नीच असा भेदभाव आढळून येत नाही. त्यांच्या या विश्वासामुळेच त्यांच्यात परस्परांविषयी विश्वास, प्रेम, आपुलकी आणि बंधुभाव दिसून येतो. या आदिवासींची स्वतःची अशी बोलीभाषा असते पण या भाषेला लिपी नसल्यामुळे त्यांची लोकगीते, कथा, म्हणी, वाक्प्रचार आदी मौखिक परंपरेने जतन केल्या जातात व त्यांचे एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमण होऊन या संस्कृतीचे वहन होताना दिसते.

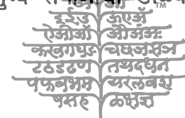
आदिवासींची स्वतःची अशी वेगळी जीवनपद्धती आहे. ती रक्तसंबंध, धर्म, रीतिरिवाज, रूढी, परंपरा यांनी नियंत्रित होत असते. एकाच भूप्रदेशावर राहणाऱ्या प्रत्येकाची जीवन पद्धती सारखी असल्यामुळे त्यांच्या आचारविचारांमध्ये, खाण्यापिण्याच्या सवयींमध्ये तसेच केशभूषा व वेषभूषा यांच्यामध्ये साम्य असते. त्यांचा धर्म समान असतो. त्याचे उल्लंघन सहसा कोणी करीत नाही आणि केलेच तर त्याला कठोर शिक्षा होते.

त्यांच्या सुखासमाधानाच्या कल्पना वेगळ्या असतात. त्यांच्या गरजा कमी असतात. त्याचा परिणाम त्यांच्या अर्थव्यवस्थेवर पडलेला दिसतो. जीवनविषयक गरजा कमी असल्यामुळे जगण्यासाठी जेवढे आवश्यक असते तेवढेच पिकविण्याकडे त्यांच्या कल असतो. परिणामी साठेबाजी, जुलूम, पिळवणूक आणि संकीर्ण अर्थव्यवस्थेमुळे निर्माण होणारे कलह या समाजात दिसत नाहीत. त्यामुळेच एक सुखी आणि समाधानी जीवन ते जगत असतात.

आदिवासींचा आदिशक्तीवर विश्वास असतो. ही शक्ती आपले वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवन नियंत्रित करते असा त्यांचा विश्वास असल्यामुळे या शक्तीला प्रसन्न करण्यासाठी तसेच तिला अंकीत करण्यासाठी या समाजामध्ये काही प्रमाणात जादूटोणा प्रचलित आहे. तसेच पूर्वजपूजा, भूतपूजा, देवपूजा व निसर्गपूजा देखील या समाजात दिसून येतात.

थोडक्यात सांगायचे झाल्यास समान बोलीभाषा, समान धर्माचरण, समान संस्कृती व समान सामाजिक नियमने यांमुळे आदिवासींच्या संपूर्ण आचारविचारात एकजिनसीपणा दिसून येतो.[५] आदिवासींच्या या वैशिष्ट्यांच्या आधारे आदिवासी संस्कृतीचे स्वरूप समजून घेऊ.

संस्कृतीचे स्वरूप सांगत असताना प्रसिद्ध मानवशास्त्रज्ञ इरावती कर्वे यांनी 'मनुष्य समाजाची डोळ्यांना दिसणारी





भौतिक वस्तुरूप निर्मिती व डोळ्यांना न दिसणारी पण विचारांना आकलन होणारी मनोमय सृष्टी म्हणजे संस्कृती'[६], अशी संस्कृतीची व्याख्या केली आहे. या व्याख्येनुसार संस्कृतीला दोन बाजू असतात. एक म्हणजे वस्तुरूप संस्कृती आणि दुसरी म्हणजे मनोमय संस्कृती. आपल्या मूलभूत गरजा भागविण्यासाठी मनुष्य निसर्गावर अवलंबून असतो. परंतु निसर्गातील वस्तू जो जशाच्या तशा वापरत नाही तर त्याच्यावर प्रक्रिया करतो, संस्कार करतो. निसर्गावर प्रक्रिया करून मनुष्य जे घडवितो ते म्हणजे वस्तुरूप संस्कृती. या वस्तुरूप संस्कृतीचे वैशिष्ट्य असे की ती अल्पायुषी नसते. म्हणूनच तिचे एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमण होत असते. या संक्रमणातूनच परंपरा निर्माण होतात. आता हे संक्रमण का होते? परंपरा का निर्माण होतात? या मागचे तत्त्व कोणते? या प्रश्नांचा जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा आपल्याला श्रद्धा, मूल्य तसेच लोकांना त्या परंपरेबद्दल वाटणारा जिव्हाळा, नवीन संस्कृतीचा स्वीकार करीत असतानाही परंपरांबद्दल वाटणारे प्रेम, ममत्व यांचा जो परिचय होतो तो परिचय म्हणजे मनोमय संस्कृती होय.

आदिवासी संस्कृतीलाही या दोन बाजू आहेत. आदिवासींची घरे, तसेच धार्मिक रीतीरिवाज, सामाजिक संबंध जे आपल्या डोळ्यांना दिसतात, त्यांचा अंतर्भाव वस्तुरूप संस्कृती मध्ये होतो. पण या संस्कृतीच्या पलीकडे जाऊन त्यामागची आदिवासींची श्रद्धा, विचार समजून घेण्याचा जेव्हा आपण प्रयत्न करतो तेव्हा आपल्याला त्यांची जी श्रद्धा, जो विचार भावतो तो विचार म्हणजे मनोमय संस्कृती होय. हा मुद्दा अधिक स्पष्ट करण्यासाठी आदिवासी संस्कृतीचे स्वरूप थोडक्यात बघू.

भारतातील आदिवासींच्या संदर्भात असे सांगितले जाते की, आदिवासींना वेदपूर्वकाळापासून एक परंपरा लाभलेली आहे. आर्य भारतात येण्यापूर्वी अस्तित्वात असणारी आदिवासी संस्कृती एक प्रगल्भ, संपन्न आणि अशी संस्कृती होती.[७] परंतु आर्य भारतात आल्यावर या मूळच्या रहिवाशांवर आर्यांनी आक्रमण केले. या आक्रमणापासून स्वतःचा बचाव करण्यासाठी हे मूळचे रहिवासी डोंगर कपारीत जे आश्रयाला गेले ते कायमचेच.

आदिवासींची जीवनशैली निसर्गाशी जवळीक साधणारी आहे. निसर्ग हाच त्यांचा सर्वेसर्वा असतो. निसर्गातील विघातक तसेच विध्वसंक घटनांबद्दल त्यांच्या मनात कुतूहल, भीती, प्रेम, आदर असतो. निसर्गाविषयी वाटणाऱ्या भावना ते वेगळ्या संकल्पनांच्या तसेच कृतींच्या माध्यमातून व्यक्त करीत असतात. कधी निसर्गाला आळवून तर कधी त्याची पूजा करून त्याला प्रसन्न करण्याचा, त्याच्या विषयी वाटणारा आदर व्यक्त करण्याचा ते प्रयत्न करतात. त्यामुळेच निसर्गाविषयीच्या त्यांच्या भावना जितक्या स्वाभाविक असतात तितकेच त्या भावनांचे प्रकटीकरणही स्वाभाविक असते. तेथे कोठेही कृत्रिमतेला वाव नसतो. तसेच या भावना जितक्या स्वयंस्फूर्त असतात तितकेच त्या भावनांचे प्रकटीकरणही स्वयंस्फूर्त आणि उत्स्फूर्त असते. म्हणूनच आदिवासींच्या संस्कृतीची निर्मितीही स्वाभाविक आहे. कोणीतरी ती हेतुपुरस्कर निर्माण केली असे होत नाही.

या संस्कृतीची निर्मिती जशी स्वाभाविक झालेली आहे, तसेच तिचे जतनही स्वाभाविकपणेच झालेले आहे. आदिवासींना निसर्गाविषयी वाटणारे निरागस प्रेम, आदर, भीती हे संस्कृतीचे जतन करण्यास कारणीभूत झाले आहेत. संस्कृतीचे अशाप्रकारे जतन करीत असताना निसर्गातील नवनवीन घटनांमुळे त्यांच्या निसर्गाविषयीच्या अनुभवात भर पडत असते. या अनुभवाच्या आधारावर आपले पूर्वीचे अनुभव तपासून पहात, त्याच्या आधारावर निसर्गाविषयी माहिती गोळा करीत मूळच्या संस्कृतीमध्ये तो अधिकाधिक भर घालत असतो. म्हणजेच एकीकडे मूळच्या संस्कृतीचे जतन करीत असताना दुसरीकडे तिचे संवर्धन करीत असतो. हे संवर्धन करीत असतानाच भाषेच्या माध्यमातून तिचे संक्रमण करीत असतो. आदिवासींना लिहीता येत नसल्यामुळे त्यांनी आपली संस्कृती गीत, कथा, म्हणी यांसारख्या मौखिक परंपरेमधून जपली आणि जपलेली ही संस्कृती मौखिक परंपरेच्या रूपाने एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमित केली.

आदिवासी संस्कृतीचे संवर्धन केवळ त्यांना येत असलेल्या निसर्गविषयक अनुभवातूनच झाले असे नाही तर त्यांचा इतर संस्कृतीमधील लोकांशी जो संबंध आला आणि त्यांच्यामध्ये जी देवाणघेवाण झाली त्यामुळेही त्यांच्या संस्कृतीमध्ये भर पडलेली दिसते. आर्य आणि अनार्य यांच्यात जरी संघर्ष झाला असला तरी त्यांच्यात सांस्कृतिक देवाणघेवाण नक्कीच झाली असणार. अनार्यांच्या देवपूजेचे तसेच मातृपूजेचे अनुकरण आर्यांनी केले हे सर्वश्रुतच आहे. रामायण, महाभारत जरी आर्य संस्कृतीची देगणी असली तरी आदिवासींच्या कथांमधून,

अनुक्रमणिका

गीतांमधून रामायण, महाभारताचे जे संदर्भ येतात ते या सांस्कृतिक देवाणघेवाणीचेच उदाहरण आहे असे म्हणता येईल.

आदिवासी संस्कृती ही आदिवासींचे जीवन घडविते. ती त्यांच्या जगण्याची रीत आहे. म्हणूनच आदिवासी जीवनातील प्रत्येक वळणावर निसर्गाचीच देव समजून पूजा करतो. त्यांचे सण आणि उत्सव हे निसर्गातील ऋतुचक्रांशी संलग्न असतात.

इतर संस्कृतींप्रमाणेच आदिवासी संस्कृती ही व्यक्तींची नसून ती समाजाची आहे. तिचे हे सामाजिक रूप सामूहिक कृतींमधून व्यक्त होते. संस्कृतीच्या या सामाजिक रूपामुळेच आदिवासी समाज एकसंघ राहिलेला आहे. संस्कृती ही समाजाची असते असे म्हणण्याचे आणखीन एक कारण असे की जन्माला आल्यापासूनच व्यक्ती कळत न कळत सांस्कृतिक आणि सामाजिक मूल्ये शिकत असते, आत्मसात करीत असते. यालाच व्यक्तीचे सामाजिकीकरण आणि सांस्कृतिकीकरण म्हणतात. या सामाजिकीकरणामुळे आणि सांस्कृतिकीकरणामुळेच व्यक्तींच्या आचारविचारांमध्ये साधर्म्य येते. तसेच संस्कृतीचे एक पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमण होते. संस्कृतीविषयी वाटणारे हे ममत्वच संस्कृतीच्या अखंडत्वाला कारणीभूत होते. त्यामुळेच बाह्यसंस्कृतीची कितीही आक्रमणे झाली आणि वस्तुरूप संस्कृतीमध्ये बदल झाले तरी मनोमय संस्कृतीमध्ये बदल होत नाही. आदिवासींच्या बाबतीत आपणाला असे दिसते की मूल जन्माला आल्यावर त्याच्या तोंडात दारूचा थेंब टाकूनच त्याच्या संस्कृतीकरणास ते सुरवात करतात.

आदिवासींच्या जीवनविषयक तसेच जगाविषयीच्या दृष्टिकोनांचा आपण जेव्हा विचार करतो तेव्हा असे जाणवते की त्यांच्या जीवन तसेच जगाविषयीचा दृष्टिकोन सुस्पष्ट आणि सुबद्ध नसेलही पण भारतीय तत्त्वज्ञानामध्ये सांगितलेल्या वेदान्त आणि बौद्ध तत्त्वज्ञानापेक्षा ते फार वेगळे नाहीत. त्यांच्या सर्वात्मावरील विश्वास वेदान्ताजवळ जाणार आहे तर जग कसे नाशवंत आहे हे सांगतानाचा त्यांच्या विचार बौद्ध तत्त्वज्ञानाशी साम्य दाखविणारा आहे. आदिवासी आणि भारतीय तत्त्वज्ञ यांच्यातील फरक इतकाच आहे की जग अशाश्वत आहे, शरीर अशाश्वत आहे म्हणून आदिवासींनी त्यांच्याकडे पाठ फिरविली नाही तर अशाश्वततेचा स्वीकार करून जीवन आनंदमयी कसे करता येईल याचा ते प्रयत्न करतात. जीवनाविषयी आसक्ती न दाखवताही जीवन ते भरभरून जगतात. म्हणूनच त्यांच्या जीवनाला दांभिकतेचा वास येत नाही की त्यांच्या वागण्यात अनैसर्गिक दिखाऊपणा येत नाही.

आदिवासी संस्कृतीचे वैशिष्ट्य असे आहे की ही संस्कृती जरी रानावनात, डोंगर कपारीत रूजत असली, फुलत असली तरी या संस्कृतीव्यतिरिक्त इतर संस्कृती जर तिच्या सहवासात आल्या तर त्या संस्कृतीतील रीतीरिवाज, मूल्ये स्वीकारण्याची आणि पचविण्याची ताकद आणि मोठेपणा या संस्कृतीमध्ये आहे. सुरवातीपासूनच असा स्वीकार केल्यामुळेच ही संस्कृती अधिकाधिक समृद्ध आणि प्रगल्भ होत गेली. अलीकडच्या काळात तर आदिवासी तरुण सुशिक्षित झाल्यामुळे आपल्या संस्कृतीकडे तो आता डोळसपणे बघत आहे. आपल्या निरक्षरतेचा गैरफायदा काही बिगर आदिवासी विकासाच्या नावाखाली घेत आहेत याची जाणीव त्याला झाली आहे. म्हणूनच त्याने बिगर आदिवासींविषयी, त्यांच्या संस्कृतीविषयी विद्रोह करण्याचा प्रयत्न केलेला दिसतो.

अशातऱ्हेने आपल्याला आदिवासी संस्कृतीचे जरी सर्वसाधारण रूप दिसत असले तरी सर्व आदिवासींची संस्कृती ही एकाच प्रकारची आहे असे नाही. म्हणजेच प्रत्येक आदिवासी संस्कृती ही निसर्गाशी जवळीक साधणारी असली, निसर्गा-विषयीच्या त्यांच्या भावभावना या एकाच प्रकारच्या असल्या तरी त्यांची अभिव्यक्ती वेगवेगळी असते. याचे महत्त्वाचे एक कारण म्हणजे त्यांना लाभलेल्या निसर्गाचे रूप वेगळे असते आणि दुसरे म्हणजे आदिवासी संस्कृती ज्या बिगर आदिवासी संस्कृतीच्या सान्निध्यात येते त्या संस्कृतीचा प्रभाव आदिवासी संस्कृतीवर पडलेला दिसतो. भिल्ल आणि पावरा आदिवासींच्या भाषेवर गुजराथी भाषेचा प्रभाव पडलेला दिसतो. तसेच परिस्थितीनुरूप आदिवासींची वस्तुरूप संस्कृती, वेषभूषा, जेवणाच्या सवयी या भिन्नभिन्न असतात.

आदिवासी संस्कृती ही ग्रामीण आणि शहरी समाज आणि संस्कृती यांच्यापेक्षा वेगळी आहे. ग्रामीण संस्कृती ही कृषिप्रधान संस्कृती आहे. त्यामुळे ही संस्कृती शेतीसंबंधित व्यवहारांशी निगडीत आहे.[८] 'निसर्गाच्या लहरीपणाशी झुंजत शेती करावी लागत असल्यामुळे धर्म आणि दैववाद ही या संस्कृतीची वैशिष्ट्ये दिसून येतात. ग्रामीण संस्कृतीचे शेती हेच आर्थिक साधन असल्यामुळे, सण, वार, उत्सव हे शेतीशी निगडीत असतात. त्यामुळे शेतीची साधने जरी प्रगत झाली तरी या संस्कृतीमधील श्रद्धा, विश्वास, धर्म, नीतिअनीतीच्या

कल्पनांमध्ये फारसा फरक दिसत नाही.[१] म्हणजेच ग्रामीण संस्कृतीच्या वस्तुरूप संस्कृतीमध्ये बदल झाला तरी तिच्या मनोमय संस्कृतीमध्ये बदल होईलच असे नाही.

आदिवासी संस्कृती आणि ग्रामीण संस्कृती यांची जर तुलना केली तर आपल्याला असे दिसते की, ग्रामीण संस्कृतीप्रमाणे आदिवासी संस्कृतीमधील वस्तुरूप संस्कृतीमध्ये बदल झाला तरी मनोमय संस्कृतीमध्ये बदल होईलच असे नाही. या दोन संस्कृतीमधील भेद असा दिसतो की, आदिवासी संस्कृती ही निसर्गावर आधारित अशी धर्मप्रधान संस्कृती आहे. या संस्कृतीतील रीतीरिवाज, नीतिनियम हे धर्माशी निगडीत आहेत तर ग्रामीण संस्कृती ही कृषिप्रधान आहे. तसेच आदिवासी मनुष्यात आणि ग्रामीण मनुष्यात फरक असा आहे की, ग्रामव्यवस्था ही परस्पर सहकार्यावर अवलंबून असल्यामुळे परस्परांबद्दल आत्मीयता त्यांच्यात असते पण लहरी निसर्गाला तोंड द्यावे लागत असल्यामुळे येणारा बेरकीपणाही त्यांच्यात दिसतो. याउलट आदिवासींमध्ये जी परस्परांबद्दल आत्मीयता असते, सामूहिकतेची भावना असते ती त्यांच्या धर्माशी निगडीत असते. निसर्गाच्या लहरीपणाला जरी त्याला तोंड द्यावे लागत असले तरी त्याची संगती तो धर्माशी जोडत असल्यामुळे त्याच्यामध्ये एक निरागस प्रामाणिकपणा दिसून येतो.

आदिवासी संस्कृती ही शहरी संस्कृतीपेक्षा वेगळी आहे. शहरी संस्कृतीच्या बाबतीत आपल्याला असे दिसते की वेगवेगळ्या आधुनिक साधनसामुग्रीमुळे तिच्यामध्ये सातत्याने बदल होतो. परिणामी या संस्कृतीची वैशिष्ट्ये सांगायची झाली तर प्रयोगशीलता, संवेदनशीलता, असुक्षितता, स्पर्धात्मकता अशी सांगता येतील. या संस्कृतीमध्ये वस्तुरूप संस्कृतीमध्ये जसा बदल होईल त्यानुसार मनोमय संस्कृतीमध्येही बदल होतो.

अशा तऱ्हेने आदिवासी संस्कृतीची ग्रामीण आणि शहरी संस्कृतीशी तुलना करता तिचे वेगळेपण सहज लक्षात येते.

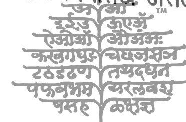
आता मराठी संस्कृती ही आदिवासी, ग्रामीण तसेच शहरी संस्कृती यांची मिळून झालेली आहे असे मानले तर इरावतीबाईंनी आदिवासी संस्कृतीला मराठी संस्कृतीचा भागीदार का म्हणले असावे हे सहज लक्षात येते.

ही संस्कृती ज्या आदिवासी साहित्यात प्रतिबिंबित होते त्या साहित्याचे स्वरूप आपण बघू.

आदिवासी साहित्य

जेव्हा आपण आदिवासी साहित्याच्या संदर्भात 'साहित्य' असा शब्दप्रयोग करतो तेव्हा तेथे साहित्य हा शब्द अत्यंत व्यापक अर्थाने वापरावा लागतो. कारण सर्वसाधारणपणे साहित्य म्हटले की लिखित स्वरूपातील लेख, कथा, कादंबऱ्या असे अभिप्रेत असते. परंतु आदिवासींमध्ये शिक्षणाचा बऱ्यापैकी अभाव असल्याने त्यांचे लिखित साहित्य अभावानेच दिसते आणि जे दिसते ते अलीकडच्या काळातील साहित्य आहे. म्हणून आदिवासी साहित्यामध्ये अलिखित स्वरूपाच्या साहित्याचा समावेश करावा लागतो की ज्यामध्ये त्यांची संस्कृती प्रतिबिंबित होते. अशा साहित्यामध्ये त्यांची गाणी, कथा, म्हणी यांचा जसा समावेश होतो तसा नृत्य आणि चित्रकला यांचाही समावेश होतो. म्हणून आदिवासी साहित्याची व्याख्या आपल्याला पुढीलप्रमाणे करावी लागेल, "आदिवासी संस्कृती ज्या साहित्यामध्ये प्रतिबिंबित होते, तसेच चित्रित होते अशा लिखित वा अलिखित साहित्याला आदिवासी साहित्य असे म्हणता येईल." या व्याख्येच्या आधारे आदिवासी साहित्याचे स्वरूप आपल्याला दोन प्रकारे सांगता येते. एक म्हणजे आदिवासींनी केलेले साहित्य. येथे 'लिहिलेले' हा शब्द मुद्दाम टाळलेला आहे. आदिवासी हे निरक्षर असल्यामुळे आणि त्यांनी लिहिलेले साहित्य अलीकडच्या काळात उपलब्ध झालेले असले तरी ते अल्प प्रमाणात आहे. त्यामुळेच आदिवासी निर्मित जे जे साहित्य आहे त्या त्या साहित्याचा समावेश आदिवासी साहित्यात केला पाहिजे. जसे की आदिवासी गीत, कुथा, म्हणी, नृत्य आणि चित्रकला. उदाहरणार्थ, जव्हारमध्ये केला जाणारा बोहाडा तसेच धडगांव भागात बोंडा लोक करीत असलेले 'गाण्डा ठाकूर आणि फण्टा राजा' यांचे लोकनाट्य. दुसरे म्हणजे बिगर आदिवासींनी आदिवासींच्या गीतांचे, कथांचे, म्हणींचे जे संकलन केले आहे त्याचा समावेश आदिवासी साहित्यात करता येईल. या साहित्यात आदिवासी जीवन, त्यांच्या नैसर्गिक परिसर, त्यांच्या श्रद्धा, त्यांच्यातील परस्पर संबंध यांचे चित्रण असते. र.वा. दिघे यांच्या 'सोनकी' या कादंबरीचे उदाहरण या संदर्भात देता येईल.

आदिवासी साहित्य हे उत्स्फूर्त असते. हे साहित्य ठरवून केलेले नसते तर त्या त्या प्रसंगानुसार त्याला ते सुचलेले असते आणि त्या दृष्टीने प्रा. विनायक तुमराम यांनी म्हणल्याप्रमाणे ते स्वतंत्र, स्वयंभू आणि स्वयंसिद्ध असते. हे साहित्य





सामूहिक असते. ते कोणा एका व्यक्तीची निर्मिती नसते तर श्रमपरिहारासाठी किंवा लग्न समारंभासाठी, सण-उत्सव प्रसंगी एकत्र जमल्यावर एकत्रितपणे उत्स्फूर्तपणे स्फुरलेले ते काव्य असते. त्यांच्या गीतांच्या बाबतीत तर असे म्हणावेसे वाटते की ते जेव्हा त्यांच्या तोंडी येते तेच सूर, लय आणि लाल यांचा ठेका घेऊन, त्यांचे गीत हे रसपूर्ण आणि नृत्यप्रधान असते.

आदिवासींच्या साहित्यात अभिजात वाङ्मयातील कथाबीजांची सरमिसळ झालेली दिसते. ही का झाली असावी यावर आपण जेव्हा विचार करतो तेव्हा आपल्याला असे दिसते की जेव्हा अभिजात संस्कृती आणि लोकसंस्कृती या एकमेकांच्या सान्निध्यात येतात तेव्हा त्यांच्यात सांस्कृतिक देवाणघेवाण होत असते. या देवाणघेवाणीत परस्परांनी स्वीकारलेली सांस्कृतिक मूल्ये जशीच्या तशी स्वीकारणे कोणत्याही संस्कृतीला अशक्य असते. अशावेळी प्रत्येक संस्कृती ही स्वीकारलेली मूल्ये, कथाबीजे आपल्या संस्कृतीच्या चौकटीत सांगण्याचा प्रयत्न करते. जेव्हा लोकसंस्कृतीमधील मूल्यांचा तसेच कथाबीजांचा अन्वयार्थ अभिजात संस्कृती आपल्या संस्कृतीच्या चौकटीत लावण्याचा प्रयत्न करते, तेव्हा त्याला उर्ध्वसरण म्हणतात तर जेव्हा अभिजात संस्कृतीमधील मूल्यांचा तसेच कथाबीजांचा अन्वयार्थ आपल्या संस्कृतीच्या चौकटीत लावण्याचा प्रयत्न करते तेव्हा त्याला अधोसरण म्हणता येईल. याचे उदाहरण द्यायचे झाले तर अभिजात संस्कृतीत प्रचलित असलेली मातृपूजा आणि त्यावर आधारित साहित्य हे ऊर्ध्वसरण आहे तर आदिवासी कथांमधून भेटणारे राम, लक्ष्मण, किंवा दुर्योधन ही अधोसरणाची उदाहरणे म्हणून सांगता येतील. सांस्कृतिक देवाणघेवाणीचे हे स्वरूप लक्षात घेतले तर आदिवासींनी सांगितलेली रामलक्ष्मणाची कथा ही अधोसरणाचे उदाहरण म्हणून देता येईल.[१०] आदिवासी संस्कृतीमधील हे अधोसरण लक्षात घेतले तर या कथेमध्ये लक्ष्मण सीतेसाठी लावलेला पण जिंकतो पण मोठ्या भावाचे लग्न झाल्याशिवाय आपण लग्न करणे योग्य होणार नाही हा विचार करून तो रामाला सीतेशी लग्न करायला लावतो ही आदिवासी कथा विसंगत वाटणार नाही किंवा धुळे भागात असलेले दुर्योधनाचे मंदिर खटकणार नाही.

आदिवासी साहित्य हे एक प्रकारचे लोकसाहित्य आहे. पुरातन काळापासून पिढ्यान्‌पिढ्या जपलेले हे एक अतिप्राचीन साहित्य आहे. या साहित्याच्या माध्यमातून आदिवासी आपल्या संस्कृतीचा, आपल्या जीवन विषयक तत्त्वज्ञानाचा, देवदेवतांविषयीच्या संकल्पनांचा, रूढीपरंपरांचा तसेच रीतीरिवाजांचा परिचय करून देतात. या साहित्यामध्ये गीत, कथा, म्हणी, वाक्-प्रचार आदींचा समावेश होतो.

आदिवासी साहित्याला लोकसाहित्य का म्हणायचे हे बघण्यासाठी लोकसाहित्य म्हणजे काय ते थोडक्यात बघू. लोकसाहित्याची निर्मिती ही सामूहिक असते. प्रभाकर पांडे,[११] तारा भवाळकर,[१२] डॉ. गंगाधर मोरजे, डॉ. बापूराव देसाई,[१३] डॉ. यु.म पठाण यांनी सांगितलेले लोकसाहित्याचे स्वरूप पाहिले असता असे दिसते की लोकांमध्ये प्रचलित असलेल्या मौखिक परंपरेला लोकसाहित्य म्हणतात. ते विशिष्ट व्यक्तीचे नसते तर ते लोकांचे असते. मौखिक परंपरा ही जशी समाजमान्य असते तशीच ती समाजाने जतन केलेली असते. या लोकसाहित्याच्या माध्यमातून उदात्त जीवनाची मूल्ये तसेच सांस्कृतिक मूल्ये केवळ जतनच केली जातात असे नाही तर ती एका पिढीकडून दुसऱ्या पिढीकडे संक्रमित केली जातात. डॉ. मोरजे यांनी लोकसाहित्याचे वेगळेपण सांगताना असे म्हणले आहे की, 'लोकसाहित्य हे केवळ मौखिक स्वरूपात परंपरेने चालत आलेला वाङ्मय प्रकार नाही. उलट मौखिक आशय विधिसंबंधित कृती व अभिनय यांच्याद्वारा केलेला तो प्रयोग असतो. तो प्रयोग श्राव्य व दृश्य असतो. म्हणजेच लोकसाहित्य ही प्रयोगात्मक कला आहे.'[१४]

लोकसाहित्यामध्ये लोककथा, लोकगीत, उखाणे, लोकनृत्य, लोकनाट्य आदींचा समावेश होतो.[१५]

थोडक्यात सांगायचे झाल्यास लोकसाहित्य हे केव्हा, कोणी निर्माण केले हे निश्चितपणे सांगता येत नसल्यामुळे ते अपौरुषेय आहे असे मानावे लागते. ते लोकांनी स्वतःच्या रंजनासाठी, सामाजिक व नैतिक मूल्ये समाजात रूजविण्यासाठी निर्माण केलेले असुन ते मौखिक परंपरेने चालत आलेले असते. त्याचप्रमाणे या साहित्यामध्ये प्रसंगानुसार थोडेफार बदलही झालेले असतात. म्हणूनच हे साहित्य परिवर्तनशील असते. ते स्वयंस्फूर्त असते. यातील काही प्रकारांमध्ये गीत, नृत्य, वाद्य आणि अभिनय यांचा संगम झालेला दिसतो.[१६]

थोडक्यात, आदिवासींचे साहित्य हे लोकसाहित्य या प्रकारात मोडते. कारण ते मौखिक परंपरेने जतन केले गेलेले आहे. ते कोणी, केव्हा निर्माण केले हे माहीत नसल्यामुळेच ते अपोरुषेय आहे. या साहित्याच्या माध्यमातून आदिवासींच्या

सामाजिक, सांस्कृतिक, नैतिक जीवनाचा परिचय होतो. तसेच आदिवासेतर संस्कृतीच्या संपर्कात आल्यावर त्यानुसार त्या साहित्यामध्ये प्रामुख्याने कथाबीजांमध्ये बदल झालेला दिसून येतो.

आदिवासींचे अलीकडच्या काळातील साहित्य पाहिले तर ते लोकसाहित्य या प्रकारात येत नाही तर शिक्षणामुळे तसेच स्व-भान आल्यावर, परिस्थितीची जाणीव झाल्यावर जी वैचारिक परिपक्वता येते ती परिपक्वता या साहित्यामधून दिसते.

थोडक्यात सांगायचे झाले तर आदिवासींचे हे साहित्य तीन प्रकारात मोडते :

१. एक म्हणजे आदिवासींच्या गीतांचे, कथांचे, म्हणींचे संकलन.
२. आदिवासी जीवनावर, त्यांच्या समस्यांवर तसेच त्यांना कराव्या लागणाऱ्या संघर्षावर बिगर आदिवासींनी लिहिलेल्या कादंबऱ्या, लेख, कविता, कथा.
३. आदिवासींना स्व-भान आल्यावर त्यांनी केलेले साहित्य ज्यामध्ये कथा, कादंबऱ्या, लेख, कविता यांचा समावेश होतो.

आदिवासी साहित्याच्या आधारे आदिवासी संस्कृतीचा कसा अभ्यास करता येऊ शकतो हे पाहण्यासाठी आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यातील संबंध पाहू.

आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यातील संबंध

आदिवासी साहित्याच्या आधारे आपण आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यातील संबंध समजून घ्यायचा प्रयत्न करतो तेव्हा आपल्याला प्रामुख्याने दोन प्रकारचा संबंध दिसतो.

१. आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यातील सहसंबंध.
२. आदिवासी साहित्यातून आदिवासींच्या कथा आणि व्यथांचा परिचय.

१. आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यातील सहसंबंध

आदिवासी साहित्याच्या आधारे आदिवासी संस्कृती समजून घेण्याचा आपण जेव्हा प्रयत्न करतो तेव्हा आपल्याला असे दिसते की जे जे आदिवासी संस्कृतीत असते ते ते आदिवासी साहित्यात प्रतिबिंबित होत असते. आदिवासी गीते, कथा या संकलित साहित्याच्या आधारे जेव्हा आपण आदिवासी संस्कृती समजून घेतो तेव्हा आपल्याला वरील प्रकारचा संबंध दिसतो. हा मुद्दा स्पष्ट करण्याकरता निसर्ग, आदिवासी संस्कृती आणि आदिवासी साहित्य यांचा संबंध बघू.

आदिवासी संस्कृतीमध्ये निसर्ग अभिव्यक्त झालेला असतो आणि अभिव्यक्त झालेला निसर्ग आदिवासी साहित्यात प्रतिबिंबित होतो. ज्याप्रमाणेच निसर्ग संस्कृतीत अभिव्यक्त होतो आणि ही अभिव्यक्त झालेली संस्कृती साहित्यात प्रतिबिंबित होते. संस्कृती आणि साहित्य यांना जोडणारा मनुष्य हा दुवा आहे. निसर्गातील विविध घटनांचा पशू, पक्षी, वृक्ष, डोंगर यांचा आपल्या सर्जनशील मनाच्या आधारे अन्वयार्थ लावीत असताना आपल्यात आणि निसर्गात तादात्म्य प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. कुलपद्धतीचा स्वीकार करून आपण निसर्गाचाच एक भाग आहोत असे सांगण्याचा त्याचा प्रयत्न हा त्याचाच एक भाग आहे. निसर्गातील वैविध्य पाहून अचंबित आणि भयभीत झालेला हा आदिवासी मानव आपल्या जीवनातील नैतिक आणि सामाजिक आचाराच संबंधही निसर्गाशी जोडतो. म्हणून येथे असे म्हणावेसे वाटते की, सर्जनशील असलेला असा हा आदिवासी जेव्हा निसर्गाच्या सान्निध्यात येतो, जेव्हा निसर्गाशी आपली नाळ जोडलेली आहे असे प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करतो तसेच निसर्गाला देव मानून आपल्या सामाजिक आणि नैतिक जीवनाचा तो नियंता आहे असे समजून आपल्या जीवनात त्याला स्थान देतो तेव्हा एक प्रकारे त्याने निसर्गावर केलेला तो एक संस्कारच असतो. कारण निसर्गातील डोंगर, नद्या, घटना जर जशाच्या तशा घेतल्या तर त्यापासून संस्कृती निर्माण होणार नाही. आज चंद्रावर आणि मंगळावर डोंगर, दर्या, वादळ आदी नैसर्गिक घटना घडतात पण तेथे संस्कृती निर्माण होत नाही. म्हणून संस्कृती निर्माण होण्यासाठी सर्जनशील, संवेदनशील मनाची गरज असते. अर्थात सर्जनशील मन शून्यातून संस्कृती निर्माण करणार नाही. म्हणूनच असे म्हणावेसे वाटते की, आदिवासी संस्कृतीमध्ये निसर्ग आणि सर्जनशील मन यांचा संगम झालेला असतो. आदिवासीला भावलेली निसर्गाची विविध रूपे आदिवासी संस्कृतीत अभिव्यक्त होताना दिसतात. निसर्ग आणि आदिवासी संस्कृती यांच्यातील हा संबंध आदिवासींच्या साहित्यातून प्रतिबिंबित होतो. म्हणजे निसर्ग एकच आहे पण आदिवासी साहित्य आणि संस्कृतीमध्ये प्रतिबिंबित होताना मात्र तो विविध रूपे घेतो. येथे आपल्याला आदिवासी साहित्य आणि आदिवासी संस्कृती यांच्यामध्ये सहसंबंध दिसतो. या साहित्यातून आदिवासी संस्कृतीचे जे स्वरूप दिसते ते एक संपन्न, समृद्ध संस्कृतीचे दिसते.

अनुक्रमणिका

२. आदिवासी साहित्यातून आदिवासींच्या कथा आणि व्यथांचा परिचय

संस्कृती नेहमी अशाचप्रकारे आदिवासी साहित्यामध्ये प्रतिबिंबित होते असे नाही तर अनेकदा असेही दिसते की शिक्षणाने आत्मभान आल्यावर व्यक्ती स्वतःकडे तसेच स्वतःच्या संस्कृतीकडे त्रयस्थासारखे बघण्याचा प्रयत्न करते. असा प्रयत्न करीत असताना त्याला स्वतःच्या संस्कृतीतील गुणदोष समजायला लागतात. आपल्या समाजातील लोकांवर तसेच समाजेतर लोकांकडून कसा अन्याय होतो, त्यांच्याविरुद्ध आपल्याला कसा संघर्ष करावा लागेल याची जाणीव त्याला होते आणि ही जाणीव त्याच्या साहित्यात प्रतिबिंबित होते. सुशिक्षित आदिवासींनी लिहिलेल्या साहित्यामध्ये अशा प्रकारचे लिखाण आपल्याला दिसते. येथे संस्कृती जशी आहे तशी साहित्यात प्रतिबिंबित होत नाही तर शिक्षणाने त्याला आत्मभान आल्यामुळे तसेच बाह्य संस्कृतीच्या संपर्कामुळे त्याला जे शहाणपण आलेले आहे त्याच्या आधारावर त्याला आपल्या संस्कृतीचे, आपल्या भोळेपणाचे जे शोषण होत आहे याची जाणीव होते आणि हे शोषण तसेच त्याला कराव्या लागणाऱ्या संघर्षाचे चित्रण आदिवासी साहित्यामधून दिसते.

या आदिवासी संघर्षाचे चित्रण बिगर आदिवासी आणि आदिवासींनी केलेले असले तरी या दोन्हीही चित्रणात महत्त्वाचा फरक आहे. उदा. एखाद्या आदिवासी कवीने किंवा लेखकाने आदिवासींच्या समस्यांविषयी, अन्यायाविषयी जर कविता किंवा कथा, कादंबरी लिहिली तर तो ही साहित्यिक निर्मिती ज्या संस्कृतीत वाढला असेल, त्या सांस्कृतिक चौकटीत करतो तसेच तो या अन्यायाचा केवळ साक्षीदार नसतो तर त्याने स्वतः तो अनुभव घेतलेला असतो. त्यामुळे त्याची कविता साक्षात् अनुभवातून स्फुरलेली असते. याउलट एखाद्या बिगर आदिवासींनी त्याच प्रकारचे काव्य, लेख लिहिला तर तो त्याच्या स्वतःच्या सांस्कृतिक चौकटीत करेल. तसेच त्याला त्या अन्यायाचा साक्षात् अनुभव आलेला नसतो तर तो एक साक्षीदार म्हणून तो अनुभव बघत असतो. म्हणूनच काही आदिवासी कवी, लेखक म्हणतात की, बिगर आदिवासींना आमच्या वेदना कशा कळणार, ते काही प्रमाणात बरोबर आहे. तरीसुद्धा बिगर आदिवासींनी आदिवासींवर लिहिलेल्या कथा, कादंबऱ्यांकडे आदिवासी संस्कृतीचा अभ्यास करताना दुर्लक्ष करून चालणार नाही. कारण अशा साहित्यामध्ये सत्यांश जरी अल्प असला तरी आदिवासींच्या कथा आणि व्यथा, त्यांची संस्कृती बिगर आदिवासींपर्यंत पोहोचवण्याचे ते एक माध्यम आहे.

अशा तऱ्हेने आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य आपल्याला वरील दोन प्रकारचा संबंध आहे असे दिसते. याच्या आधारे आदिवासी साहित्यातून आदिवासी संस्कृती कशी प्रतिबिंबित होते ते पाहू. प्रथम पहिल्या प्रकारच्या साहित्य-संस्कृती यातील संबंध बघू. हा संबंध आदिवासी गीत, कथा यांचे जे संकलन केले आहे त्यातून बघावयास मिळतो.

आदिवासी साहित्याचे संकलन आणि आदिवासी संस्कृती

आदिवासी संस्कृती ही निसर्गप्रधान आहे. निसर्गातील पशू, पक्षी, वृक्ष, डोंगर आदी जशा या साहित्याच्या प्रेरणा आहेत त्याचप्रमाणे या संस्कृतीमधील धर्म, नीती, सामाजिक आचार आणि विचार त्याचा आधार आहे. त्यांच्यामधील एकजिनसीपणा, परस्परांमधील प्रेमभाव, समभावी विचार त्यांच्या संस्कृतीला एकसंघ आणि अखंड ठेवतात. आदिवासींच्या धार्मिक श्रद्धा, रीतीरिवाज, जीवनविषयक दृष्टिकोन आदींचे दर्शन आदिवासींच्या कथांमधून दिसते. अशा कथांचे आणि गाण्यांचे संकलन डॉ. गोविंद गारे, विजया सोनार, कविता महाजन आदींनी केलेले आहे.

जगाची, जगातील प्राणिमात्रांची, समाजाची निर्मिती आधिदैविक शक्तीपासून होते असे आदिवासी मानतात. या देवाने जगाची निर्मिती कशी केले याविषयीच्या कथा आदिवासींच्या लोककथांमधून दिसतात. हा देव सर्वश्रेष्ठ कसा आहे हेही ते आपल्या कथांमधून आवर्जून सांगतात. उदा. डॉ. गारे यांनी संपादित केलेल्या आदिवासी लोककथांमधील, वारली आदिवासंच्या 'पृथ्वीची पुनर्रचना', भिल्ल, पावरा या आदिवासींच्या 'धरतीची उत्पत्ती', 'याहा मोगी माता' तसेच गोंड आदिवासींच्या 'पवित्र कोया', 'गोंडाच्या निर्मितीची कथा' या कथांमधून आदिवासींच्या जगाविषयी, मानवजातीविषयी तसेच जगातील सजीवांची निर्मिती कशी झाली या विषयीच्या कल्पना समजतात. वारली, भिल्ल, पावरा यांच्या कथांमधून आपल्याला कणसरी ही कशी अन्नधान्य देणारी देवता आहे याची कल्पना येते. त्याचप्रमाणे जर या कणसरीची पूजा केली नाही तर दुष्काळाला कसे तोंड द्यावे लागते, याविषयीच्या कथा आपल्याला याच कथासंग्रहातील, कनसरीची पूजा - १, कणसरीची पूजा - २, या कथांमधून होतो.

आदिवासींना आपण अडाणी, अशिक्षित म्हणतो. पण निसर्गातील बदलांचे अचूक ज्ञान आदिवासींना असते. प्राण्यांच्या, कीटकांच्या, पक्षांच्या हालचालींचे बारीक निरीक्षण करून ते पावसाचे भाकीत करतात, तसेच पाण्याचे ठिकाण कोठे आहे याबाबतीत कसा अंदाज करतात याविषयीची माहिती आपल्याला याच कथासंग्रहातील 'प्रधानाचे चातुर्य, 'कुलंब्याचा फाळ' आणि '१२ वर्षांचा दुष्काळ' या कथांमधून मिळते.

आदिवासींच्या धर्म, दैनंदिन व्यवहार हे एका विशिष्ट तत्त्वज्ञानावर आधारित आहेत. ते तत्त्वज्ञान त्यांना परमेश्वरावर विश्वास ठेवायला शिकवते. त्याचे अस्तित्व मानायला शिकविते. त्याचप्रमाणे तुमची परमेश्वरावर खरी श्रद्धा असेल तरच तो तुम्हाला भेटेल अन्यथा नाही, यावर त्यांचा विश्वास आहे. हा त्यांचा विश्वास आपल्याला 'भूत खाई पोटचा पूत', 'पानशिव्या पक्षाचा सल्ला', 'सावर वृक्षाचा सल्ला', 'ब्राह्मण, कुणबी आणि देव', 'डोंगरी देवाची कथा', तसेच 'घांगळीचा जन्म' आदी कथांमधून कळतो.

समाज म्हटला की त्यामध्ये जाती आल्या आणि जाती आल्या की, श्रेष्ठ-कनिष्ठता हे भाव आले. समाजामध्ये जाती कशा निर्माण झाल्या, त्या श्रेष्ठ-कनिष्ठ कशा ठरल्या याची माहिती आपल्याला 'मानव समाजाची उत्पत्ती' या कथेतून होते.

संपूर्ण जग अशाश्वत आहे. प्रत्येक मनुष्य जन्माला येताना अरूंद मार्गाने येतो पण जाताना मात्र रूंद मार्गाने जातो, हा वारली आदिवासींचा विश्वास मोठमोठ्या तत्त्वज्ञांच्या विचाराचा तोडीचा आहे यात वादच नाही. या अशाश्वत जगात चंद्र, सूर्य, मेघ, डोंगर आदी मात्र अमर का आहेत याचा त्यांचा तर्क ज्याला आपण instrumental rationality म्हणतो त्या स्वरूपाचा आहे. 'पंडूचे निधन' या कथेतून त्यांचे वरील विचार समजतात.

आपापसातील रक्तसंबंधाच्या आधारे समानता मानणारे आदिवासी व्यवहारात मात्र मालक-नोकर असा भेदभाव राहणार हे मान्य करतात. 'जगातील असमानता' या कथेत त्यांनी हा विचार मांडलेला आहे. त्यांचा शुद्ध आचरणावर विश्वास आहे. दारू पिण्याने माणसाची सुद्‌बुद्‌ कशी हरविते याचे त्यांना असलेले भान 'यमाचे दूत बंदिस्त' या कथेत दिसते. आदिवासी केवळ निसर्गावर, माणसांवर प्रेम करतात असे नाही तर ते प्राण्यांवरही प्रेम करतात म्हणूनच आदिवासींच्या घरात आतल्या बाजूला प्राण्यांचा गोठा असतो. त्यांचा असा विश्वास आहे की आपण जर प्रेम केले तर प्राणीसुद्धा आपल्याशी प्रामाणिकपणे वागतात. याविषयीची कथा 'डुंगर को चाल चिडी कुर्रर' ही आहे. वर्षभर आपल्यासाठी शेतात राहणाऱ्या बैलाबद्दल कृतज्ञता भिल पावरा हे आदिवासी गावदिवाळी साजरी करून व्यक्त करतात. याच संदर्भात होळीचेही महत्त्व त्यांच्या संस्कृतीत आहे. याविषयीच्या कथा आपल्याला 'बैलाची कहाणी', आणि 'उलीमाता होलीमाता' या कथांमधून मिळते.

अशातऱ्हेने जीवनाकडे, निसर्गाकडे आणि निसर्गातील प्रत्येक वस्तूकडे प्रेमाने, आदराने बघणाऱ्या आदिवासींच्या सामाजिक, नैतिक तसेच धार्मिक विचारांचा परिचय आपल्याला आदिवासी कथांमधून मिळतो.

याशिवाय कविता महाजन यांनी संपादित केलेल्या 'वारलींची गाणी' यामधूनही वारली आदिवासींच्या सांस्कृतिक मूल्यांचा परिचय होतो. 'वधुमूल्य' ही एका अर्थाने चांगली प्रथा आहे. कारण लग्नप्रसंगी वधूच्या पित्याला आर्थिक मदत करणे हा त्या मागचा हेतू आहे. पण अनेकदा लोभापोटी आदिवासी आपल्या मुलीचे लग्न लावतात. अशा एका प्रसंगी मुलगी आपल्या पित्याला सुनावते की, "जेथे दारिद्र्य आहे, अशा घरात तू मला का दिलेस? तुला आता बाटलीचा मोह पडला का?" तेव्हा तो म्हणतो, "नाही भुललो बाटलीला, लेकी जीव गुंतला वचनाला". याशिवाय 'आरळीची काडी', 'लेक' या गीतांमधून आपल्याला आदिवासींमधील वधुमूल्य या प्रथेची माहिती मिळते तर 'रजा', 'जन्माचा सोबती' या गीतांमधून सासु-सून संबंध, पति-पत्नी संबंधाची माहिती मिळते. 'वेण्या', 'वसईचे कोर्ट' या गीतांमधून बदलत्या सामाजिक परिस्थितीची जाणीव होते.

आदिवासी स्त्रीच्या मुक्त आयुष्याची चर्चा नेहमीच होते. उदा. तिला असणारे वर निवडण्याचे स्वातंत्र्य, तसेच नवऱ्याशी पटत नसेल तर त्याच्याशी झटपट काडीमोड घेऊन विभक्त होण्याचे तसेच दुसरा विवाह करण्याचे हे स्वातंत्र्य तिला फुकट मिळत नाही तर पहिल्या नवऱ्याला काडीमोड देण्यापूर्वी तिच्या वडिलांना मिळालेले वधुमूल्य तिला परत करावे लागते. याशिवाय संसार चालविण्यासाठी पैसा मिळविण्याची जबाबदारी तिचीच असते. वरवर पाहता आदिवासी स्त्रीच्या मुक्त आयुष्याबद्दल लोक हेवा करतात. पण जरा तिच्या मनात डोकावले तर काय दिसते? तिला होणारे शारीरिक कष्ट, पाटलाच्या आणि जंगल अधिकाऱ्याच्या नजरेतून स्वतःला कसे वाचवायचे

याची चिंता. आदिवासी स्त्रीच्या मनातील ही खंत, असुरक्षिततेची भावना आदिवासी गीतांमधून प्रकट होते. उदा. कविता महाजन यांनी संकलित केलेली *वारलीची गाणी* या पुस्तकातील 'अस्तुरी नको धरू हे पदर', 'छेडछेडा', 'काळवीट', 'एरंड', 'सोनचाफा' या गीतांमधूनही भावना जाणवते. डॉ. अलका हिवाळे यांनीही *आदिवासी लोकगीतांमधील स्त्रीजीवन* या पुस्तकात आदिवासी संस्कृतीमध्ये स्त्रीला काय स्थान आहे हे दाखवून दिले आहे.

आदिवासींच्या म्हणींमधूनही आदिवासी संस्कृतीचा विशेषतः त्यांच्या स्वभावाचा परिचय आपल्याला होतो. उदा. 'कायदा तुडांता, तोडदा तुडांता', 'हातांनी मारले तर ते उडून जाते मात्र शब्दांनी मारले तर ते चिकटून राहते', या म्हणीचे साम्य मराठीतील 'शहाण्याला शब्दाचा मार' या म्हणीशी दिसते.[१७] 'गोंड पिकला अन् त्याने ढमका विकला' या म्हणीविषयी भुजंग मेश्राम असे म्हणतात की, या म्हणीतून गोंडांच्या दोन प्रवृत्ती दिसतात. एक म्हणजे भोळेपणा व दुसरे म्हणजे उदारपणा.[१८]

अशातऱ्हेने आदिवासी गीत, कथा आणि म्हणी यांच्यामध्ये आदिवासी संस्कृती प्रतिबिंबित झाली आहे असे दिसते.

आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यातील दुसऱ्या प्रकारचा संबंध आपल्याला नवशिक्षित आदिवासी लेखकांच्या साहित्यातून दिसतो. या संबंधाचे स्वरूप थोडक्यात बघू.

नवआदिवासींचे साहित्य आणि संस्कृती

भारतात प्रबोधन सुरू होण्यापूर्वी आणि सुरू झाल्यानंतरही काही काळ आदिवासी समाजजीवनापासून दूर रानावनात, डोंगर दऱ्यांमध्ये अज्ञान आणि अंधश्रद्धा यांच्यामध्ये अडकलेला होता. परंतु काही काळाने ब्रिटिशांनी तसेच भारतीय समाजसुधारकांनी या समाजात शिक्षणाचा प्रचार करण्यास सुरवात केली. सुरवातीच्या काळात ख्रिस्ती धर्मोपदेशकांनी असा प्रचार केला. त्यामागे त्यांचा उद्देश कोणताही असला तरी आदिवासींमध्ये शिक्षणाचा प्रचार करून त्यांचे अज्ञान, अंधश्रद्धा दूर करण्याचे पहिले श्रेय त्यांना घ्यावेच लागेल. याचा परिणाम असा झाला की, आदिवासी प्रत्येक गोष्टीकडे डोळस आणि चोकस दृष्टीने पाहू लागला. ख्रिस्ती धर्मोपदेशांकडून स्फूर्ती घेऊन भारतीय समाजसुधारकांनी आदिवासींमध्ये जाऊन शिक्षणाचा प्रसार करण्यास सुरवात केली. आदिवासींमध्ये शिक्षणाचा जरी प्रचार झाला असला तरी तो वेठबिगार, सेठसावकार यांच्या बेड्यात अडकलेला आहे. आदिवासी शिक्षणाच्या प्रचाराचा परिणाम असा झाला की त्याला आपली प्रगती, विकास आपणच केला पाहिजे याचे भान आलेले आहे. त्यांना आलेले हे भान त्यांच्या साहित्यामधून दिसते. या संदर्भात प्रा. विनायक तुमरामांनी लिहीले आहे. 'रानावनातील वातावरण, त्यात गुजराण करणाऱ्या वन्यजमाती, त्यांचे पाडे, त्यांचे उदास-भकास केविलवाणे जगणे, त्यांचे ज्वलंत प्रश्न, त्यांचे रूढी, परंपरांनी व अंधविश्वासांनी बेडीबंद झालेले सत्त्व हे सर्व नवशिक्षित आदिवासी कवींचा पहिला काव्यसंग्रह *मोहोळ*, भुजंग मेश्राम यांचा *आदिवासी कविता,* व्यंकटेश आश्रम यांचे आदिवासी जीवनावर *दोन क्रांतिवीर* हे पुस्तक तसेच डॉ. गोविंद गारे यांचे आदिवासी धर्म, जीवन, संस्कृती यावरील लिखाण, एम्.सी. कंगाले यांचे *कोया धर्माचा इतिहास*, तसेच वाहरू सोनावणे यांचा *गोधड* हा काव्यसंग्रह, प्रा. विनायक तुमराम यांचे *गोंडवन पेटले आहे* हा कविता संग्रह आदींचा समावेश होतो. या विविध लेखकांच्या साहित्यातून आदिवासींचा इतिहास, संस्कृती, त्यांच्या वेदना, विद्रोह दिसून येतो. *मोहोळ* या कविता संग्रहाच्या प्रस्तावनेत प्रभू राजगडकर लिहीतात, 'तथाकथित सभ्य पण आक्रमक संस्कृतींनी जंगलात पिटाळून लावलेल्या आदिम जमातीच्या टोळ्यांनी आपल्या सामाजिक वैशिष्ट्यांची हळवी खूणगाठ अशा काव्यातून जपली आणि प्रसंगानुरूप ती व्यक्त होत गेली. ही अभिव्यक्ती आहे.'[२०] डॉ. गोविंद गारे यांनी *इतिहास आदिवासी वीरांचा* या पुस्तिकेत काही निवडक आदिवासी वीरांचा आणि वीरांगणांच्या शौर्याच्या, संघर्षाच्या कथा सांगितलेल्या आहेत.

अशा तऱ्हेने शिक्षणाचा प्रसार झाल्यावर आदिवासींना जे स्व-भान आले आणि त्यानुसार त्यांनी स्वतःकडे, स्वतःच्या संस्कृतीकडे, समाजाकडे, आपल्या बांधवांकडे पाहिले आणि त्यांतून त्यांना जे जाणवले, जी चीड निर्माण झाली त्याचे चित्रण त्यांनी लिहिलेल्या साहित्यामध्ये दिसते.

आदिवासी संस्कृतीवर त्रयस्थाच्या भूमिकेतून जे लिहिले गेले आहे ते साहित्यसुद्धा आदिवासी संस्कृती समजून घेत असताना उपयोगी पडते.

आचार्य रामचंद्र भिसे यांचे *जंगलातील छाया,* वि.वा. हडप यांची *गोदाराणी*, महश्वेतादेवी यांनी लिहिलेली *आरण्येरे अधिकारी* ही कादंबरी, तसेच डॉ. अनिल सहस्रबुद्धे यांची *डांगाणी* ही कादंबरी या आणि अशा प्रकारच्या आदिवासी जीवनावर लिहिलेल्या कादंबऱ्यांमधून आदिवासी संस्कृती, त्यांचे जीवन,

त्यांच्या समस्या तसेच संघर्ष यांची आपल्याला माहिती मिळते. या संदर्भात शंकर सखाराम यांनी एके ठिकाणी असे म्हणले आहे की बिगर आदिवासींनी आदिवासींवर लिहिलेले साहित्य हे आदिवासी साहित्य नव्हेच कारण त्यात आदिवासींच्या वेदना जिवंत होऊच शकणार नाही. शंकर सखाराम यांचे म्हणणे कितीही ग्राह्य आणि सत्य असले तरी आपल्या संस्कृतीतील एक भागीदार हालउपेक्षा, जुलूम, अन्याय सहन करीत जगत आहे याची जाणीव जरी या साहित्याच्या माध्यमातून झाली तरी आदिवासी साहित्यात त्यांनी महत्त्वाची कामगिरी केली असे म्हणायला हरकत नाही. समाजाचा आदिवासी विषयक दृष्टिकोन बदलण्यास याचा नक्कीच मदत होईल.

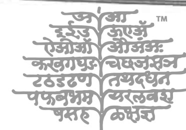
अशा तऱ्हेने आदिवासी संस्कृती आणि साहित्य यांच्यात विशिष्ट प्रकारचा संबंध आहे. तो संबंध समजून घेऊन जर आदिवासी साहित्याचा अभ्यास केला तर आदिवासी संस्कृती समजून घेण्याचे ते एक महत्त्वाचे माध्यम ठरेल.

संदर्भ

१. नाडगोड गुरुनाथ, *भारतीय आदिवासी*, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे, १९८६, पृ. ३.
२. तत्रेव, पृ. ४.
३. डॉ. हिवाळे अलका, *आदिवासी लोकगीतांतील स्त्रीजीवन*, औरंगाबाद, पृ. ४०.
४. तत्रेव, पृ. ५-६.
५. नाडगोंड गुरुनाथ, *भारतातील आदिवासी*, पृ. ८.
६. डॉ. कर्वे इरावती, *मराठी लोकांची संस्कृती*, देशमुख आणि कंपनी, पुणे, १९५७, पृ. ४.
७. डॉ. व्यवहारे शरद, *लोकसंस्कृतीचा अंतःप्रवाह*. प्रतिमा प्रकाशन, पुणे १९८५, पृ. १४ ते १९.
८. प्रा. पाटील मोहन, *ग्रामीण साहित्य आणि संस्कृती*, स्वरूप प्रकाशन, औरंगाबाद, २००२, पृ. ३६.
९. तत्रैव, पृ. ३५.
१०. डॉ. गारे गोविंद, *आदिवासी लोककथा*, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे २०००, पृ. ९३.
११. पांडे प्रभाकर, *लोकसाहित्याचे स्वरूप*, परिमल प्रकाशन, नागपुर, १९७८, पृ. ९०.
१२. भवाळकर तारा, *लोकसंचित*, राजहंस प्रकाशन, पुणे, १९८९, पृ. ३.
१३. डॉ. देसाई बापूराव, *लोकसाहित्यशास्त्र आणि संस्कृती दर्शन*, राजहंस प्रकाशन, औरंगाबाद, पृ. १५.
१४. डॉ. मोरजे गंगाधर, *लोकसाहित्य - एक स्वतंत्र अभ्यासक्षेत्र*, पद्मगंधा प्रकाशन, पुणे, १९९९, पृ. १९,
१५. डॉ. व्यवहारे शरद, *लोकसाहित्य - उद्गम आणि विकास*, विश्वभारती प्रकाशन, नागपुर, १९८७, पृ. ३०.
१६. डॉ. देसाई बापूराव, *लोकसाहित्य शास्त्र आणि संस्कृतिदर्शन*, पुणे ५.
१७. प्रा. तुमराम विनायक, *आदिवासी साहित्य - स्वरूप आणि समीक्षा*, विजय प्रकाशन, नागपुर, १९९४, पृ. १५२.
१८. तत्रैव, पृ. १५२.
१९. तत्रैव, पृ. १६४.
२०. तत्रैव, पृ. १७०.

**

अनुक्रमणिका







पुस्तक परीक्षण

एक निष्फळ 'मंथन'

श्री.मा. भावे

श्री. गोविंद तळवलकर हे महाराष्ट्रातील अभिजनवर्गात मान्यता पावलेले नाव आहे. 'महाराष्ट्र टाईम्स' (म.टा.) सारख्या अग्रगण्य व साधन-समृद्ध वर्तमानपत्राचे मुख्य संपादकपद त्यांनी जवळ जवळ पाव शतकाइतका काळ सांभाळले. या कारकीर्दीत त्यांनी लिहिलेले अग्रलेख जाणकारांची वाहवा या ना त्या कारणाने मिळवून गेले. अग्रलेख म्हणजे शीघ्र साहित्य. घाईने लिहायचे, चटकन वाचायचे व लागलीच विसरून जायचे. पण तळवलकरांचे वृत्तपत्रलेखन असे क्षणभंगुर नव्हते. त्यातील बरेचसे लेखन ग्रंथगत झाले. असे होण्याला तळवलकरांची त्या योग्यतेची तपस्या कारण होती, असे मानले पाहिजे.

तळवलकरांचे ज्येष्ठ मित्र व सहकारी कै.मा.पं. शिखरे यांच्याप्रमाणेच तळवलकरही सतत ग्रंथांच्या संगतीत राहिले. आपण जे वाचले त्यातला निवडक भाग वाचकांपुढे सरळ व सोप्या भाषेत मांडावा याची त्यांना जबर हौस होती. त्यातून 'वाचता वाचता' व 'ग्रंथ संगती' अशी पुस्तके बाहेर पडली. १९४७ साली इंग्रजांनी भारतीयांकडे राज्यकारभार सोपवला. या घटनेशी संबंधित कागदपत्र ब्रिटिश सरकारने अनेक खंडात प्रसिद्ध केले. यातील निवडक कागदपत्रांची तळवलकरांनी 'सत्तांतर' या तीन खंडी ग्रंथातून ओळख करून दिली. सोव्हिएट रशियाचा उदय, त्याच्या साम्राज्याचा विस्तार व त्याचे अनेकांना अनपेक्षित असे विसर्जन या विसाव्या शतकातील प्रभावी घटना होत्या. हा इतिहास तळवलकरांनी चार भागात लिहिला आहे.

एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकातील भारताच्या दृष्टीने झालेली महत्त्वाची घटना म्हणजे स्वातंत्र्याची, यशस्वी शेवट झालेली, चळवळ ही होय. या चळवळीचा दांडगा अभ्यास तळवलकरांनी केला. त्यांचे 'नौरोजी ते नेहरू' हे पुस्तक चाळीस वर्षापूर्वी खूप गाजले. व्यक्तीला केंद्रस्थानी ठेवून, तिच्या विचारांचा आढावा घेत व तिच्या जीवनातील घटनांची संगती लावीत विवेचन करण्याची तळवलकरांची पद्धत आहे. टिळक (२ पुस्तके), रानडे, गोखले अशा नेत्यांवर त्यांनी नामांकित ग्रंथ लिहिले.

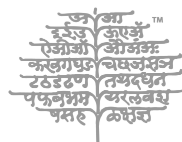
तळवलकर आता ऐंशीच्या घरात आहेत. तरीही, अभ्यास करीत राहावे आणि वाचकांपुढे तो नेटक्या स्वरूपात मांडावा हा त्यांचा उद्योग अजून मंदावलेला नाही. गेल्या सात-आठ वर्षांत त्यांनी लिहिलेले १४ लेख प्रस्तुत 'मंथन'[१] या पुस्तकात एकत्र केले आहेत. त्या पैकी ५ लेख असे आहेत की, ते पूर्वी कोठे प्रसिद्ध झाले ते दिलेले नाही. म्हणजे, ते लेख या पुस्तकात प्रथमच प्रसिद्ध होत आहेत. 'महत्त्वाचा कालखंड', 'काश्मीर-ब्रिटिश डावपेच', 'डॉ. आंबेडकर यांचे आर्थिक विचार' हे लेख कोणत्या ना कोणत्या पुस्तकाचा परिचय करून देणारे आहेत. 'सर दिनशा वाच्छा' आणि 'श्रीनिवास शास्त्री' हे निबंध त्या त्या व्यक्तीची ओळख करून देणारे आहेत. असे म्हणता येईल की, या पाच लेखात तळवलकरांच्या स्वतंत्र चिंतनाचा फारसा आढळ होत नाही. उरलेल्या नऊ निबंधांपैकी पाच एकोणिसाव्या शतकावर तर चार निबंध विसाव्या शतकातील घडामोडी सांगणारे आहेत.

तळवलकरांसारख्या मातबर लेखकाच्या पुस्तकाचे संपादक व प्रकाशक हे देखील त्याच तोलाचे असले पाहिजेत व तसे ते आहेत. प्रस्तावनेत तळवलकरांनी म्हटले आहे की, खुद्द श्री.पु. भागवत यांनी पुस्तकाचे संपादन केले आहे. ललित लेखकांकडून त्यांचे साहित्य श्री. भागवत अनेकदा घासून घोटून घेत, असा लौकिक होता. 'मंथन' मधील लेखातून ज्या चुका राहून गेल्या आहेत, त्या पाहता श्री. भागवत यांनी तळवलकरांकडून अशी कसरत करून घेतली नसावी असे दिसते. पुस्तकाला सूची नाही, हे एक व्यंगच आहे. तळवलकर व भागवत दोघेही वयोवृद्ध आहेत, त्यामुळे अशा त्रुटींकडे दुर्लक्ष केलेले बरे.

काही अपमुद्रिते वगळता पुस्तकाची छपाई 'मौजे'च्या लौकिकाला साजेल अशी आली आहे. रविमुकुल यांनी आकर्षक चित्र काढून मुखपृष्ठ सजवले आहे.

(१)

तळवलकरांनी प्रस्तावनेत सांगितले आहे की, ते सध्या अमेरिकेत राहातात. त्यामुळे त्यांना मराठी संदर्भ ग्रंथ सहजी उपलब्ध





होत नसतील. परिणाम असा झाला आहे की, काही ठिकाणी तपशिलाच्या चुका राहून गेल्या आहेत. अशा चुकांमुळे आशयाला मोठा धोका पोचतो, असे नाही. तरीही आम्ही काही चुका नमुन्यादाखल दाखवीत आहोत, त्याचे कारण स्वतः तळवलकर दुसऱ्यांच्या लेखनाला असा धारवाडी काटा लावीत असतात. उदा. शौरींच्या आंबेडकरांविषयीच्या पुस्तकावर टीका करताना त्यांनी कशी धारदार सुरी वापरली आहे ते पाहा. शौरींनी असे म्हटले आहे की, 'असे एकही उदाहरण दाखविता येणार नाही की, आंबेडकर स्वातंत्र्याच्या लढ्यातील एखाद्या कृतीशी संबंधित होते.' (११९) याचा प्रतिवाद करताना तळवलकरांनी एक उदाहरण दिले आहे. कुलाबा जिल्ह्यातील जंगल-सत्याग्रहात एके ठिकाणी सत्याग्रहाने हिंसक वळण घेतले, दंगल झाली व तिथला मामलेदार मारला गेला. त्या वेळी डॉ. आंबेडकरांनी आरोपींचे वकीलपत्र घेतले. जंगल सत्याग्रह काँग्रेसने केला, म्हणून त्यांनी वकीलपत्र घेण्याचे टाळले नाही. (११९)

आता तळवलकरांच्या या प्रकारच्या चुका किती निघतात हे केवळ दोन लेखांवरूनच पाहू.

(अ) 'दुसऱ्या बाजीरावास पेशवेपद मिळण्यास यशवंतराव होळकराने विरोध केला...' (७)

हकीकत अशी आहे की, दुसरा बाजीराव ५ डिसेंबर १७९६ या दिवशी गादीवर आला. त्या वेळी होळकरांच्या दौलतीचा मुख्य, यशवंतरावाचा बाप, तुकोजी होळकर हा होता. तुकोजी १५ ऑगस्ट १७९७ रोजी वारला.[२] त्यामुळे यशवंतरावाने बाजीरावाच्या पेशवे पद मिळण्याला विरोध करण्याचा प्रश्नच येत नाही.

(आ) 'बाजीराव व नाना फडणवीस हे दोघेही लोभी होते व सारखेच वैषयिक होते. त्यामुळे सरकारचा खजिना भरलेला नसला तरी दोघांचे वैयक्तिक खजिने भरलेले असत'. (८)

इथे खरे तर नाना फडणविसाचा उल्लेख आणण्याचे काहीच कारण नव्हते. ज्या घटनेविषयी - बाजीराव व दक्षिणेतील सरंजामदार यांच्यातील वाटाघाटी - तळवलकर लिहीत आहेत, त्यापूर्वी दहा वर्षे नाना मरून गेला होता. दुसरे, नाना व बाजीराव यांची वैषयिकता एकाच प्रकारची नव्हती. बाजीराव हाताखालील सरदारांच्या पत्न्यांविषयी लालसा बाळगून असे. नानाच्या बाबतीत असा बोभाटा नव्हता. (घाशीरामाच्या मुलीविषयी नानाला आकर्षण होते, असे विजय तेंडुलकरांनी 'घाशीराम कोतवाल' या नाटकात दाखविले आहे, ते 'अनैतिहासिक' आहे.) तिसरे, 'नानाचा खजिना भरलेला असे', हेहि खरे नाही. नाना वारला तेव्हा त्याच्या अरब शरीर-रक्षकांच्या पगाराची थकबाकी राहिली होती. तिचा फडशा झाल्याखेरीज आपण प्रेत उचलू देणार नाही, असे हे अंगरक्षक म्हणत होते.[३]

नानाची मराठी दौलतीविषयीची इमानदारी व चारित्र्य एका बाजूला आणि एल्फिन्स्टनची कंपनीवरची निष्ठा व चारित्र्य दुसरीकडे अशी तफावत तळवलकरांना दाखवायची असावी. आम्ही पुढे असे सांगणार आहोत की, नाना पारंपरिक समाजातला माणूस होता व एल्फिन्स्टन आधुनिक समाजातला होता, त्यामुळे दोघांच्या निष्ठात व चारित्र्यात अंतर दिसते. एल्फिन्स्टनचे पूर्वसूरी क्लाईव्ह व वॉरन हेस्टिंग्ज हे नानासारखेच होते.

(इ) 'त्याला (पक्षी : बाजीरावाला) मध्यप्रदेशातील बिठुर या गावी पेन्शन देऊन ठेवण्यात आले'. (१२)

बिठुर हे गाव मध्यप्रदेशात नसून उत्तर-प्रदेशात कानपुरा-जवळ आहे.

(ई) 'म्हणून त्याने (पक्षी : एल्फिन्स्टनने) पेशव्याप्रमाणे रमणा भरवून ब्राह्मणांना दक्षिणा दिली. पण नंतर दक्षिणेची रक्कम डेक्कन कॉलेजच्या स्थापनेसाठी व चालवण्यासाठी वापरण्याचे धोरण अंमलात आणले. त्यामुळे महाराष्ट्राचा आधुनिक युगात प्रवेश झाला.' (१३, १४ व ८०)

एल्फिन्स्टनने शास्त्री-पंडितांना दक्षिणा देणे बंद केले नाही. १८५९ पर्यंत दक्षिणा दिली जातच होती.[४] एल्फिन्स्टनने पुण्यात पारंपरिक विद्यांचे शिक्षण देणारी पाठशाळा काढली. या शाळेत ब्राह्मणेतरांना प्रवेश नव्हता. पुढे १८५० साली या शाळेतील पारंपरिक शिक्षणाच्या जोडीला मराठी, इंग्रजी व विज्ञान या 'उपयुक्त' विषयांचे शिक्षणही देण्यात येऊ लागले. आतापर्यंत 'पूना कॉलेज' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या या संस्थेचे स्थानांतर व 'डेक्कन कॉलेज' असे नामकरण १८६४ साली झाले.[५] एल्फिन्स्टन १८३० सालीच इंग्लंडला परत गेला होता हे ध्यानात घेतले तर असे दिसून येईल की, एल्फिन्स्टन व एल्फिन्स्टनचे धोरण यांचा डेक्कन कॉलेजच्या स्थापनेशी काही संबंध नाही.

या एका निबंधात, सहज सापडलेल्या अशा चार चुका आहेत. तळवलकरांनी या निबंधाला तेरा संदर्भग्रंथांची यादी जोडली आहे.

अनुक्रमणिका

(उ) 'पहिली निवडणूक' हा लेख २००२ साली, स्वतंत्र भारतातील पहिल्या निवडणुकीला पन्नास वर्षे झाली या निमित्ताने लिहिला. लेखाच्या शेवटी म्हटले आहे की, मुळात म.टा. मध्ये लिहिलेल्या लेखाचा हा लेख हा विस्तार आहे. याचा अर्थ असा की, लेखातील चुकांची दुरुस्ती कारण्याला तळवलकरांना सवड मिळाली होती.

या लेखात तळवलकर लिहितात, 'घटनेचे प्रमुख शिल्पकार डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, पण त्यांचा पहिल्याच निवडणुकीत पराभव झाला. कम्युनिस्ट पक्षातर्फे भाई डांगे त्याच मतदार-संघातून उभे होते. त्यामुळे ते व बाबासाहेब यांचा पराभव होऊन काँग्रेसचे काजरोळकर निवडून आले.' (२३)

इथे तळवलकर त्या वेळच्या 'मध्यमुंबई' मतदार-संघाविषयी बोलत आहेत. हा संयुक्त मतदारसंघ होता; इथून एक राखीव व एक सर्वसाधारण अशा दोन वर्गातले प्रतिनिधी निवडले जात. प्रत्येक मतदार दोघांना मते देत असे. या मतदारसंघात शे.का.फे.चे डॉ. आंबेडकर व काँग्रेसचे काजरोळकर हे राखीव जागेसाठी उभे होते; तर कम्युनिस्टांचे भाई डांगे व काँग्रेसचे गांधी हे सर्वसाधारण जागेसाठी उभे होते. डांगे व डॉ. आंबेडकर परस्परांच्या विरोधात उभे होते, त्यांच्यात मतांची वाटणी होऊन दोघेही पडले आणि काँग्रेसचा उमेदवार निवडून आला, असे तळवलकर सुचवतात, ते साफ चूक आहे. गांधींनी डांग्यांचा व काजरोळकरांनी आंबेडकरांचा पराभव केला.

हकीकत अशी असल्यामुळे तळवलकर यानंतर जो शेरा मारतात की, 'काँग्रेस व कम्युनिस्ट यांनी दूरदृष्टी दाखवून बाबासाहेबांचा मार्ग मोकळा ठेवायला हवा होता', (२३) तो लटका पडतो. कारण कम्युनिस्टांनी बाबासाहेबांचे विरुद्ध उमेदवार उभाच केला नव्हता. बरे, ज्या काँग्रेसचे कट्टर शत्रुत्व आंबेडकरांनी आयुष्यभर पत्करले व नेहरूंना दूषणे देत त्यांच्या मंत्रिमंडळातून राजिनामा दिला त्यांच्यासाठी काँग्रेसने जागा मोकळी सोडून आपल्या पक्षातील दलित कार्यकर्त्यांचा रोष का घ्यावा?

श्री. अरुण शोरी यांनी डॉ. आंबेडकरांवर टीका करणारे पुस्तक लिहिले.[६] त्याचे अतिशय अभिनिवेशयुक्त परीक्षण तळवलकरांनी केले आहे. त्याचा आढावा आपण नंतर घेऊच. या परीक्षणाच्या सुरुवातीला तळवलकरांनी डॉ. आंबेडकरांचे एक अवतरण देऊन असे म्हटले आहे की, इतिहासकारांचे मन रिकामे नसावे पण मोकळे असावे. तसे मोकळे मन शोरी यांनी ठेवले नाही. अगोदर निष्कर्ष ठरवून त्यास सोयिस्कर ठरेल असा पुरावा व अवतरणे दिली आहेत.

खेदाची गोष्ट अशी की, खुद्द तळवलकरांनीही हे पथ्य पाळलेले नाही. त्यांचा 'लोकहितवादी' हा निबंध यासाठी चर्चेला घेऊ.

(अ) 'गोपाळरावांचे निधन होऊन काही काळ लोटल्यावरही माडखोलकरांनी काही भक्कम पुरावा न देता याच बिनबुडाच्या प्रवादांचा आधार घ्यावा हे आश्चर्य म्हटले पाहिजे.' (८१)

गोपाळरावांनी (पक्षी : लोकहितवादींनी) ते इनाम-कमिशनच्या कामावर असताना पैसे खाल्ले अशी बोलवा होती तीबद्दल तळवलकर लिहीत आहेत. पण माडखोलकरांनी नेमका कोणता प्रवाद मांडला, त्यांनी त्याचा काही पुरावा दिला की नाही, दिला असल्यास तो स्वीकार्य का नाही याबद्दल काही न सांगताच माडखोलकरांनी जे काही लोकहितवादींवर या बाबतीत लिहिले होते ते तळवलकरांनी फटकारून लावले आहे. बरे, तळवलकरांनी स्वतः डॉ. आंबेडकरांची शिकवण उद्धृत केली आहे की, 'पुरावा चुकीचा असला तरी त्याची तपासणी करावी.' (११८)

तथापि, माडखोलकरांनी आपला पुरावा स्वच्छ शब्दात मांडला आहे.[७] ते म्हणतात, '१९५१ च्या जूनमध्ये सातारा येथे मी स्वतः पाहिलेल्या एका प्रमुख इनामदारांच्या दफ्तरातील नोंदीचा उल्लेख इथेच करणे योग्य होईल. १८५७-५८ च्या सुमारास लोकहितवादी सातारा येथे असिस्टंट (इनाम) कमिशनर असताना या इनामदारांनी आपल्या घराण्याची सनदपत्रे पाहाण्यासाठी त्यांना आपल्या वाड्यात येण्याची विनंती केली. या त्यांच्या भेटीसंबंधी अशा आशयाची नोंद मी त्या इनामदारांच्या खातेवहीत केलेली पाहिली आहे की, 'मेहेरबान गोपाळराव हरी आज आमचे कडील सनदपत्रे पाहून गेले. तीन-चार घंटे बैठक चालली. त्यांचे सरबराईसाठी रुपये तीनशे खर्ची पडले.' अर्थात् 'सरबराई' ही लाच नव्हे हे जितके खरे तितकीच ही रक्कम लहान-सहान नव्हे हेही खरे. याच पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत माडखोलकरांनी आपल्या समवेत आणखी कोणा व्यक्तींनी ही नोंद पाहिली त्यांची नावे दिली आहेत. त्या इनामदारांना माडखोलकरांनी असे वचन दिले की, 'गोपाळराव हरींसंबंधी लिहिताना मी आपला अजिबात कधी नामनिर्देश करणार नाही.'

लोकहितवादींच्या द्रव्यलोलुपतेसंबंधी माडखोलकरांनी दिलेला हा पुरावा स्वीकारायचा की नाही हे ज्याने त्याने ठरवायचे आहे. तळवलकरांनी मात्र हा पुरावा पुढे न मांडताच उडवून टाकला आहे. बरे, माडखोलकरांचा उल्लेख या लेखात आणण्याचे कोणतेच प्रयोजन नव्हते. असे दिसते की, माडखोलकरांचे याबाबतीतले लिखाण तळवलकरांच्या मनात डाचत तर होते; पण आपल्या 'लाडक्या व्यक्तिमत्त्वा'च्या चारित्र्याला थोडाही बट्टा लागेल असा उल्लेख त्यांना लेखात येऊ द्यायचा नव्हता. म्हणून त्यांचे दुसरे 'लाडके व्यक्तिमत्त्व' जे डॉ. आंबेडकर त्यांच्या शिकवणुकीला डावलून त्यांनी पुरावा मांडला नाही, तपासला नाही, पण निकालात मात्र काढला!

आपले तिसरे 'लाडके व्यक्तिमत्त्व' मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्यावर शौरींनी केलेल्या 'पावती न घेता पैसे वाटले' या आरोपाला उत्तर देताना मात्र तळवलकर माडखोलकरांनी दिलेल्या पुराव्यासारखाच पुरावा देतात. ते लिहितात, '(अशा पैकी) काही पावत्या प्रा. गोवर्धन पाटील यांच्या दफ्तरात आता-आता पर्यंत होत्या' - (१२९)

तळवलकरांना जी लाडकी वाटतात अशी व्यक्तिमत्त्वे आम्हालाही आदरणीयच आहेत. पण तळवलकरांनी इतरत्र (१३३) म्हटल्याप्रमाणे सर्वजण अखेर माणसेच असतात. त्यामुळे लोकहितवादी काय किंवा रॉय काय, यांच्या हातून अनवधानाने म्हणा किंवा प्रसंगोपात्त म्हणा काही गैरव्यवहार झाले असतील. त्यामुळे त्यांच्या मोठेपणाला बाधा पोचते असे नाही. आम्ही रॉय किंवा लोकहितवादी यांना दूषणे देत नाही. आमचा हेतू इतकेच दाखविण्याचा आहे की, तळवलकरही पूर्वग्रहदूषित मनाने लेखन कधी कधी करतात. असो.

(आ) तथापि रावसाहेब गोपाळराव हरी यांच्या लबाड किंवा हिकमती वर्तनाचा आणखी एक पुरावा माडखोलकरांनी दिला आहे.[८] लोकहितवादींचे अहमदाबादेतील सहकारी दिवेटिया यांच्या 'स्मरणमुकुर' या ग्रंथातील उतारा माडखोलकर देतात. दिवेटिया सांगतात की, कोणास आर्थिक मदत हवी असल्यास त्याच्यासाठी वर्गणीचे पत्रक लोकहितवादी तयार करीत व स्वतःच्या नावापुढे घसघशीत आकडा टाकीत, मग इतर मित्रांकडे ते पत्रक पाठवून देत. 'पण तो आकडा लिहिण्यापुरताच. त्या माणसाला मिळायचे ते मित्रांनी टाकलेले आकडे मिळून होईल तितकेच. ही युक्ती सर्व मित्रांना माहीत झाली होती.' हा पुरावा समकालीन आहे. लिखित स्वरूपात आहे. पण याच्या सत्यतेचा शोध तळवलकरांनी घेतल्याचे दिसत नाही. कारण लोकहितवादींविषयी अनुकूल पूर्वग्रह त्यांनी आधीच मनाशी पक्क केला आहे.

(इ) आपले 'लाडके व्यक्तिमत्त्व' जे लोकहितवादी त्यांच्या मोठेपणा, दीर्घदृष्टी व आधुनिकता इत्यादी गुणांचा यथार्थ गौरव व्हावा यासाठी तळवलकरांनी त्यांचा एक प्रतियोगी निर्माण केला. बालवाङ्मयाची एक खुबी असते. 'गोट्या'ची हुशारी, खेळाडूपणा, औदार्य हे गुण आपल्या बालवाचकांच्या मनावर ठसविण्यासाठी लेखक कोणीतरी मंद, मत्सरी व खडूस असा 'निळू' निर्माण करतो. इथे तळवलकरांना असा प्रतियोगी मिळण्यासाठी फारसा शोध घ्यावा लागला नाही. विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांनी निबंधमालेच्या ६४ पासून ७७ पर्यंतच्या अंकात लोकहितवादींच्या 'निबंधसंग्रहा'वर टीका करून ठेवलीच होती. त्यामुळे प्रतियोगित्वासाठीची निवड सहज होणारी होती.

इतिहासाचा अभ्यास करताना एका व्यक्तीचा पक्ष धरून तिच्या विरोधकाचा पाडावा करण्यासाठी लेखणी चालवावी हा प्रशस्त प्रकार नाही. परंतु, इतिहासाचार्य राजवाड्यांपासून अनेक इतिहासकारांनी अशा पद्धतीने लेखन केले आहे. आमचा हेतू इथे विष्णुशास्त्र्यांची बाजू घ्यावी असा अजिबात नाही. तळवलकरांनी लोकहितवादींचे मूल्यमापन करताना विष्णू शास्त्र्यांना जे दोष दिले आहेत ते कितपत वाजवी आहेत, इतकेच आपणास पहावयाचे आहे.

तळवलकरांनी लेखाच्या सुरुवातीला म्हटले आहे की (७८-७९), इंग्रजी विद्या शिकलेले मराठी लोक इंग्रजी राजवटीची मीमांसा करू लागले, तेव्हा त्यांच्यात दोन गट पडले. एका गटाचे म्हणणे असे होते की, आपली मूळ प्रकृती धडधाकट आहे. सांप्रत जे दास्यत्व आले आहे ते केवळ दैवयोगाने. आपल्याला पूर्व-वैभव मिळवायचे असेल तर आपण इंग्रजांचे अनुकरण न करता आपल्या भारतीय परंपरेचा अभिमान धरला पाहिजे. या उलट दुसऱ्या गटाने आत्मसंशोधनाचा मार्ग धरला. आपली परंपरा आपण कालानुरूप बदलून तिला आधुनिक रूप दिले नाही, असे अनेक दोष त्यांना या परीक्षणातून उपलब्ध झाले. इंग्रजांची नवी विद्या ही श्रेष्ठ व समाज-जीवन संपन्न करण्यास अधिक उपयुक्त आहे व ती आपण आत्मसात केली पाहिजे असे दुसऱ्या गटाचे म्हणणे होते. तळवलकरांच्या मते विष्णुशास्त्री हे पहिल्या गटात मोडतात तर लोकहितवादी, न्यायमूर्ती रानडे, आगरकर यांचा दुसऱ्या गटात समावेश होतो.

तळवलकरांनी केलेली ही गटवारी फार सरधोपट आहे. इंग्रजांना आदर्श मानणे ही एका टोकाची भूमिका आणि जे जे भारतीय ते व तेच श्रेष्ठ ही दुसऱ्या टोकाची भूमिका, यांच्या दरम्यान अनेक परीच्या विचारसरणींना स्थान मिळू शकते. त्या विचारसरणींना कोणत्या निकषाच्या आधारे दोन गटांपैकी कोणत्या गटात तळवलकर टाकू इच्छितात, याचा उलगडा होत नाही. तो प्रश्न तळवलकरांवर सोडून आपण विष्णुशास्त्री चिपळूणकरांना तळवलकरांनी ज्या गटात टाकले आहे, ते टाकणे कितपत न्यायाचे आहे, याचा विचार करू.

(ई) विष्णुशास्त्री यांनी लोकहितवादींवर जी टीका केली ती 'निबंधसंग्रह' या लोकहितवादींच्या पुस्तकाचे परीक्षण करण्याच्या निमित्ताने. (लोकहितवादींनी आपली बरीच पुस्तके 'निबंधमाले'कडे परीक्षणार्थ पाठविली होती. पण विष्णुशास्त्र्यांनी फक्त 'निबंधसंग्रह' व त्यातीलही 'शतपत्रे' यांनाच उद्देशून आपली टीका लिहिली आहे.) या टीकेत चिपळूणकरांनी एक वाक्य असे लिहिले आहे की, 'एकंदरीत पाहता आतल्या शरीरप्रकृतीस काही धक्का पोचला आहे असे आम्हास वाटत नाही.' या वाक्यावरून तळवलकर व त्यांच्या सारखे इतर असा निष्कर्ष काढतात की, विष्णुशास्त्री हे परंपरानिष्ठ, नवीन विद्येचे विरोधक व स्वसंतुष्ट असे होते. तथापि, विष्णुशास्त्र्यांनी कोणत्या संदर्भात हे वाक्य लिहिले, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. देश सध्या निकृष्टावस्थेला पोचला आहे, हे लोकहितवादींचे निरीक्षण विष्णुशास्त्र्यांना मान्य आहे. आता, ही निकृष्टावस्था, ईजिप्त किंवा ग्रीस या देशांच्या ऱ्हासावस्थेप्रमाणे, कायम टिकणारी आहे किंवा संपणारी आहे, असा प्रश्न विष्णुशास्त्री उपस्थित करतात.[११] हे उघडच आहे की, राष्ट्राविषयी कळवळ बाळगणारा कोणताही मनुष्य राष्ट्राची दुर्दशा संपणारी आहे, असाच अंदाज बांधील; असे नसेल तर प्रयत्न करण्यास कारणच राहाणार नाही. 'आतल्या शरीरप्रकृतीस धक्का पोचला नाही', असे विष्णुशास्त्री लिहितात, तेव्हा त्यांचा हेतू समाजाला असा दिलासा देण्याचा असतो.

याचा अर्थ असा नाही की, विष्णुशास्त्र्यांना इंग्रजी भाषा, इंग्रजी विद्या यांचे वावडे होते. तसे असते तर त्यांनी 'न्यू इंग्लिश स्कूल' काढले नसते व इंग्रजी भाषेला 'वाघिणीचे दूध' असेही म्हटले नसते. टिळकांनी विष्णुशास्त्र्यांवर जो लेख लिहिला आहे, त्यात म्हटले आहे की, 'राज्यकर्त्यांच्या गुणांपैकी पुष्कळ गुण आम्ही घेण्यासारखे आहेत ही गोष्ट त्यांनी (पक्षी : विष्णुशास्त्र्यांनी) प्रांजळपणे कबूल केली आहे.'[१२] सारांश, विष्णुशास्त्र्यांना केवळ आत्मगौरवावर आधारित असा राष्ट्रवाद अभिप्रेत होता,[१३] असे तळवलकर म्हणतात, ते टिळकांना मान्य होते, असे दिसत नाही. आमचे राष्ट्र मेलेले नाही, त्याची बुद्धिमत्ता, शौर्य, कलाकौशल्य इत्यादी गुण कायम आहेत याचा पुरावा विष्णुशास्त्र्यांनी दिला, तो हाच की, इंग्रजी विद्येचे अध्ययन आमच्या लोकांनी फार जलदीने केले.'[१४]

इंग्रजी भाषा हवी, इंग्रजी विद्या हव्यात याचा अर्थ असा नाही की, त्यासाठी इंग्रजी राज्यही हवे. लोकहितवादी व विष्णुशास्त्री यांच्यातील फरक इथे आहे. 'शतपत्रां'त सुमारे १९ ठिकाणी असा उल्लेख येतो की, आम्ही सर्वस्वी अज्ञानी व मूर्ख आहो. इतिहास, भूगोल, यंत्रविद्या, विज्ञान या 'उपयुक्त' विद्यांचे ज्ञान आम्हाला नाही. आमच्यातील विद्वान शास्त्री पंडित घटपटाच्या व्यर्थ चर्चेत कालापव्यय करतात. या दुर्दैवी स्थितीतून आम्हाला वर काढून प्रगतीच्या मार्गावर आणून ठेवण्यासाठी इंग्रजांची राजवट इथे आली आहे व ती इथे अनेक वर्षे राहणे हिताचे आहे. या उलट विष्णुशास्त्र्यांना इंग्रजी राज्याचा तीव्र तिटकारा वाटत होता. तो 'आमच्या देशाची स्थिती' या त्यांच्या निबंधातून प्रकर्षाने व्यक्त झाला. या निबंधावर, तो प्रथम प्रसिद्ध झाल्यानंतर तीस वर्षांनी, इंग्रजांनी बंदी घातली! या दृष्टीने विष्णुशास्त्री हे महाराष्ट्रातील 'आधुनिक राष्ट्रवादा'चे जनक म्हणावे लागतील. त्यांना अभिप्रेत असणारा राष्ट्रवाद हा १८५७ च्या स्वातंत्र्ययुद्धाच्या नेत्यांना किंवा वासुदेव बळवंत फडक्यांनाही अभिप्रेत असणाऱ्या राष्ट्रवादापेक्षा निराळा अशा अर्थाने होता की, इंग्रजांनी जी आधुनिकता इथे आणली त्या आधुनिकतेशी त्याचे नाते होते. त्याच वेळी लोकहितवादी व रानडे यांनी बाळगलेला राष्ट्रवादापेक्षा तो निराळा अशा बाबतीत होता की, परकी राजवटीचा तीव्र द्वेष हेही त्याचे अंग होते. इंग्रजांचे चहाते असणाऱ्या तळवलकरांना ही असहिष्णुता सहन होत नसावी.[१५]

विष्णुशास्त्री यांचा राष्ट्रवाद आधुनिकतेचे एक अंग होता; पण राष्ट्रवाद रुजण्यासाठी स्वदेश, स्वधर्म व स्वभाषा यांच्याविषयी अभिमान निर्माण होणे जरूरीचे असते. आत्मसंशोधन जरूर करावे पण ते केवळ दोषैक - दृष्टीने व आत्मताडनाच्या भूमिकेतून होत असेल, तर त्यातून राष्ट्रवाद निर्माण होणार नाही. हा सूक्ष्म फरक लोकहितवादींनी ध्यानात घेतला नव्हता.

टिळकांनी म्हटले आहे.[७६] 'राष्ट्राच्या अभ्युदयास स्वभाषा, स्वधर्म याबद्दल योग्य अभिमान व प्रेम समाजाच्या पुढाऱ्यांच्या अंगी असणे किती जरूर आहे वगैरे गोष्टींचा विचार न करता... ज्यांनी केवळ अभिनव शिक्षणाच्या जोरावर देशसुधारणेची पताका हाती घेतली होती त्यास, शास्त्रीबुवांसारखा पुरुष न निपजला असता तरीही अखेरीस अपयशाचेच धनी व्हावे लागले असते.' 'लोकहितवादींचे' शतपत्रांतील ताशेरे झणझणीत असले तरी त्यातून फारशा सखोल चिंतनाचा आढळ होत नाही. 'पाहिले आणि लिहिले', असे शतपत्रांचे स्वरूप आहे. प्रा. रवींद्रकुमार यांचा अभिप्राय देखील असाच आहे.[७७]

तळवलकरांचा विष्णुशास्त्र्यांवर राग आहे तो अशा समजुतीतून की, विष्णुशास्त्र्यांनी सांस्कृतिक राष्ट्रवाद व पुनरुज्जीवनवाद यांना सुरूवात केली. (८०) लोकहितवादींच्या 'शतपत्रा'पासून तो विष्णुशास्त्र्यांनी 'शतपत्रां'वर 'निबंधमाले'तून टीका केली तोपर्यंत तीस वर्षे उलटून गेली होती. त्या काळात भारतीय संस्कृती व भारतीय विद्या यांच्या विषयीच्या पाश्चात्य दृष्टिकोनात महदंतर पडले होते. भारतीय विद्यांना कःपदार्थ मानणाऱ्या जेम्स मिल व मेकॉले यांची सद्दी संपून भारतीय संस्कृतीपासून पाश्चात्यांनीही शिकावे असे पुष्कळ काही आहे, हे सांगणारे मॅक्स म्यूलर व बोथलेर असे विद्वान वैचारिक क्षेत्रात राज्य करीत होते. अशा स्थितीत भारतीय विद्यांच्या निरुपयोगिताची मुळी उगाळणाऱ्या लोकहितवादींवर विष्णु शास्त्र्यांची उपहासपूर्ण टीका केली, यात काहीच बिघडले नाही. पण यावरून त्यांना भटाभिक्षुकांचे राज्य आणावयाचे होते, असा निष्कर्ष काढणे अन्यायाचे ठरेल. भिक्षुकांना दक्षिणा देणे हा अपव्यय आहे, असे विष्णुशास्त्र्यांनी स्पष्ट म्हटले आहे.[७८] त्यातूनही हे मान्य केलेच पाहिजे की, राष्ट्रवादाच्या बाल्यकाळात संस्कृतीच्या समृद्धपणाबद्दलचा विश्वास, व पूर्वकाळाविषयीचा आदर यांची गरजच असते. बंगालमध्ये स्वदेशीची चळवळ उभी राहिली तेव्हा तिथेही स्वदेश-स्वधर्म-स्वभाषा आणि इतिहास यांच्या वरील प्रेमाला उकळी आली होती. रवींद्रनाथ टागोर यांना सुरुवातीला स्वदेशी चळवळीबद्दल वाटणारी आस्था नंतर नष्ट झाली त्याला हा पुनरुज्जीवनवाद हे एक कारण होते. पण चळवळी या तर्करेखेला धरून चालत नाहीत. तेव्हा विष्णुशास्त्र्यांच्या नंतर तळवलकर सांगतात (पण पुरावा देत नाहीत) त्याप्रमाणे महाराष्ट्रात सांस्कृतिक राष्ट्रवाद व पुनरुज्जीवनवाद वाढला असेलही. पण त्यासाठी विष्णुशास्त्र्यांना दोषी का धरावे, हे कळत नाही. राष्ट्रवाद सुदृढ झाल्यावर त्याने धर्म-भाषा-संस्कृती यांचे आधार सोडून देऊन आत्मविश्वासाने वावरले पाहिजे. तसे महाराष्ट्रात झाले नसेल, तर तो दोष विष्णुशास्त्री यांच्याकडे जात नाही.

विष्णुशास्त्री यांनी लोकहितवादी सरकारी नोकरीत होते याचा कुत्सित उल्लेख काही ठिकाणी केला आहे. पण लोकहितवादी सरकारधार्जिणे किंवा इंग्रजधार्जिणे आहेत अशी टीका विष्णुशास्त्र्यांनी केली, असे तळवलकर लिहितात, ते बरोबर नाही. इंग्रजांच्या नोकरीत असल्याने लोकहितवादी भारतीय संस्कृतीची अवहेलना करतात, असेही विष्णुशास्त्री सुचवत नाहीत. उलट, ज्या काळात लोकहितवादी वाढले व शिकले त्या काळात त्यांची अशी मते होणे साहजिक होते, असे विष्णुशास्त्री म्हणतात.[७९] लोकहितवादींच्या प्रांजळपणा-विषयी विष्णुशास्त्र्यांना इतकी खात्री आहे की, 'आमच्या रावबहादुरांसारखी परम राजनिष्ठ मंडळीही आता इंग्रजी राज्याचे पहिल्या सारखे पोवाडे गाईल, असे वाटत नाही' असे ते सांगतात. तेव्हा तळवलकर जे सुचवू इच्छितात की, विष्णु-शास्त्र्यांनी लोकहितवादींच्या मतांचा विपर्यास करून त्यांच्यावर अतिरेकी टीका केली, याला काही आधार नाही.

(उ) विष्णुशास्त्र्यांच्या बाबतीत तळवलकरांची लेखणी कशी चिमटे घेत चालते याचा आणखी नमुना पाहा. 'लोकहितवादींनी आपल्या आर्थिक परिस्थितीची जेवढी तपशिलात जाऊन चर्चा केली आणि त्यावर व्यवहारी उपाय सुचविले तितके ते विष्णुशास्त्र्यांनी सुचविले नाहीत. केवळ सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनाने समाजाची धारणा होत नसते. लोकहितवादींनी लोकांना आर्थिक प्रश्नांची माहिती व्हावी यासाठी 'लक्ष्मीज्ञान' हे पुस्तक लिहिले. ते अर्थविषयक आहे'. (८३)

विष्णुशास्त्री बत्तीस वर्षे हयात होते तर लोकहितवादी एकोणसत्तर वर्षे जगले. अशा स्थितीत लोकहितवादींनी जे जे केले ते ते विष्णुशास्त्र्यांनी करावे अशी अपेक्षा धरता येणार नाही. विष्णुशास्त्र्यांना तत्कालीन अर्थशास्त्रीय विचारांचे पुरेसे ज्ञान असावे हे त्यांच्या 'जॉन्सनचे चरित्र' या निबंधात कम्युनिझमचा उल्लेख येतो त्यावरून दिसते.[८०] त्याचे वडील कृष्णशास्त्री यांनी 'अर्थशास्त्रपरिभाषा' नावाचा अर्थविषयक ग्रंथ रचला होता.[८१] बरे, सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनवादी अर्थशास्त्राला पारखा असतो, हा तळवलकरांचा हेका मान्य करावयाचा काय? लोकहितवादींनी 'लक्ष्मी-ज्ञान' हे पुस्तक

अनुक्रमणिका

क्लिफ्टच्या अर्थशास्त्रविषयक ग्रंथावरून लिहिले, म्हणून त्याची किंमत आम्ही कमी मानतो, असे नाही; पण त्याचा आधार घेऊन विष्णुशास्त्र्यांची हेटाळणी करण्याची संधी तळवलकर सोडीत नाहीत, इतकेच आम्हास दाखवायचे होते.

याच ठिकाणी 'धस सोसून स्वदेशी वापरण्या'च्या लोकहितवादींच्या शिकवणुकीचा तळवलकर आदराने उल्लेख करून सांगतात की, 'हा स्वदेशीचा पुरस्कार म्हणजे विलायती मालावर बहिष्कार ठरतो'. (८३) लोकहितवादींच्या दूरदृष्टी-विषयी आम्हास काही म्हणावयाचे नाही. पण स्वदेशीचा पुरस्कार व विलायतीचा बहिष्कार प्रत्यक्षात येण्यासाठी इंग्रजी राजवटीच्या तीव्र द्वेषाची जोड मिळालेला राष्ट्राभिमान निर्माण व्हावा लागला; आणि महाराष्ट्रात तरी अशा राष्ट्राभिमानाची बीजे विष्णु-शास्त्र्यांनी पेरली, त्याचा उल्लेख तळवलकर करीत नाहीत.

असो. विष्णुशास्त्री किंवा लोकहितवादी यांच्यापैकी एकाचे मंडन व दुसऱ्याचे खंडन करून वाद रंगवणारी इतिहासदृष्टी आपण सोडली पाहिजे, इतकेच आम्हाला सुचवायचे आहे. दुर्दैवाने तळवलकरांच्या बुद्धीला त्या इतिहासदृष्टीचे नको इतके वळण पडले आहे. त्यामुळे तीच जुनी माहिती त्याच जुन्या वादपद्धतीतून मांडून त्यांनी हा लेख सजवला आहे.

(३)

श्री. अरुण शौरी यांनी 'Worshipping False Gods' या नावाचे डॉ. आंबेडकरांवरील पुस्तक १९९७ साली लिहून प्रसिद्ध केले. या पुस्तकाने बरीच खळबळ त्या काळी निर्माण केली. पुस्तकावर बंदी घालावी अशी मागणीही तेव्हा झाली. शौरी हे भारतीय जनता पक्षाला अनुकूल आहेत असा समज असल्याने या प्रकरणाला राजकीय रंगदेखील चढला. शौरी पुण्याला व्याख्यान देण्यास आले असताना त्यांच्या तोंडाला काळे फासण्याचा प्रयत्न झाला. परंतु, डॉ. आंबेडकरांच्या मराठी अनुयायांनी समजूतदारपणा स्वीकारून पुस्तकातली प्रतिपादनाचा प्रतिवाद विचारांनीच केला पाहिजे, पुस्तकावर बंदी घालून नव्हे, असे सांगितले.

शौरी यांच्या पुस्तकाचा रोख मायावती, काशीराम इत्यादिकांनी डॉ. आंबेडकरांचे ज्या प्रकारे दैवतीकरण चालवले होते व दलितांचा अनुनय करणाऱ्या राजकीय नेत्यांनी या दैवतीकरणाला जे खतपाणी घातले होते, त्या कडे होता. डॉ. आंबेडकरांना 'भारतरत्न' हा बहुमान मिळावा, त्यांचा गौरव करण्यासाठी पोस्टाची तिकिटे सरकारने काढावीत, डॉ. आंबेडकरांच्या नावाची विद्यापीठे स्थापन व्हावीत, गावोगावी डॉ. आंबेडकरांचे पुतळे उभे राहावेत व राजकीय नेत्यांनी या ना त्या कार्यक्रमाच्या निमित्ताने त्यांच्या चरणावर डोके ठेवावे, याचा उद्वेग शौरी यांना वाटला.[२२] शौरी यांना वाटले की, स्वातंत्र्यपूर्व काळातील डॉ. आंबेडकरांचे वर्तन अशा योग्यतेचे नव्हते की, त्यांना असा थोरपणा मिळावा. डॉ. आंबेडकरांविषयी खूप मोठे वाङ्मय आता उपलब्ध आहे. त्यांचे सर्व लिखाण व भाषणे महाराष्ट्र सरकारने प्रसिद्ध केली आहेत. इतर कागदपत्रे प्रसिद्ध झाली आहेत. त्याची शौरींनी दोषैक-दृष्टीने छाननी केली व डॉ. आंबेडकरांविरुद्ध त्यांना जे काही सापडले ते या पुस्तकाच्या स्वरूपात लोकांसमोर ठेवले.

डॉ. आंबेडकर हे तळवलकरांना आदरणीय वाटणारे पुरुष आहेत. त्यांचे मूर्तिभंजन करणारे पुस्तक शौरींनी लिहिले याचा त्यांना साहजिकच संताप वाटला. हा संताप आणखी वाढण्याचे कारण म्हणजे तळवलकरांचे लाडके व्यक्तिमत्त्व जे मानवेंद्रनाथ रॉय यांच्या विषयी निंदाव्यंजक मजकूर या पुस्तकात शौरींनी घातला आहे. शौरींवरचा तळवलकरांचा राग कळसाला पोचण्याला आणखी एक कारण असावे, असा आमचा कयास आहे. शौरींच्या पत्रकारितेचा गौरव त्यांना मॅगसेसे पारितोषिक देऊन करण्यात आला. या गोष्टींचा कुत्सित व ओढून ताणून उल्लेख (तोही कंसात) तळवलकरांनी केला आहे. (१३३) त्यामुळे आम्हास असे वाटते की, या लेखाला जे विनाकारण हमरी-तुमरीचे स्वरूप आले आहे, त्यामागे काही असूयाही असावी. 'डॉ. आंबेडकर यांचे शौरीकृत विपर्यस्त चित्रण' या लेखात तळवकरांनी शौरींच्या पुस्तकावर अभिनिवेशपूर्ण हल्ला चढवला आहे.

हा लेख मुळात म.टा. मध्ये १७ ऑगस्ट १९९७ रोजी प्रसिद्ध झाला. त्याचे इंग्रजी भाषांतर बंगलोरच्या 'डेक्कन हेरॉल्ड' मध्ये त्यानंतर प्रसिद्ध झाले. लेखाच्या सुरूवातीलाच तळवलकर सांगतात की, 'भालाकार' भोपटकर डॉ. आंबेडकरांवर आचरटपणाची टीका करीत. पण डॉ. आंबेडकर तिकडे दुर्लक्ष करीत नसत. 'भाला'करांच्या निरर्गल टीकेच्या डॉ. आंबेडकर अगदी चिंध्या करून टाकीत. (११९) त्यामुळे आपला असा समज होतो की, शौरींच्या निरर्गल (शौरी आचरटपणाची टीका करीत नाहीत, हे तळवलकर मान्य करतात.) टीकेच्या तळवलकर आता चिंध्या करून टाकणार आहेत.





डॉ. आंबेडकरांवरील टीकेची शौरींची मुख्य कलमे काय आहेत व तळवलकर त्यांचा कसा व कितपत फडशा पाडतात, हे आता पाहू. प्रत्येक कलमाच्या सुरूवातीला शौरींचे म्हणणे काय आहे ते थोडक्यात सांगितले असुन त्या खाली तळवलकरांनी दिलेले उत्तर मांडले आहे.

(अ) कलम १ - डॉ. आंबेडकर व स्वातंत्र्याची चळवळ

डॉ. आंबेडकरांनी स्वातंत्र्याच्या चळवळीत कोणताही भाग घेतला नाही. उलट चळवळीला उतरण लागली की, तिची निर्भर्त्सना करण्यात डॉ. आंबेडकर पुढे असत.[२३] डॉ. आंबेडकरांचा असा प्रयत्न असे की, राष्ट्रीय चळवळीला दलितांचा पाठिंबा नाही व हिंदुस्थानात सत्तांतर व्हावे, असे दलितांना वाटत नाही, हे इंग्रज राज्यकर्त्यांच्या मनावर बिंबवावे व त्याचा उपयोग करून दलितांसाठी (इंग्रज) सरकारकडून सवलती मिळवाव्यात.[२४]

यावर तळवलकर असा प्रतिवाद करतात की, आंबेडकरांनी स्वातंत्र्याच्या चळवळीसाठी अगदीच काही केले नाही, हे खरे नाही. त्याला पुरावा म्हणून (मागे सांगितल्याप्रमाणे) जंगल सत्याग्रहींचे वकील-पत्र डॉ. आंबेडकरांनी घेतले होते, हे उदाहरण ते देतात. १९४२ च्या चळवळीत भूमिगत असलेल्या अच्युतराव पटवर्धनांना डॉ. आंबेडकरांच्या मुंबईतील निवासस्थानात आश्रय मिळाला होता, असे ते नमूद करतात. (११९) तळवलकर पुढे सांगतात की, ब्रिटिशांच्या आर्थिक धोरणाविषयी डॉ. आंबेडकर यांनी व्यक्त केलेले विचार आणि स्वातंत्र्य-चळवळीच्या पुढाऱ्यांचे विचार यात फरक नव्हता. १९३० साली भरलेल्या दलित समाजाच्या परिषदेत डॉ. आंबेडकरांनी स्वराज्याचा उच्चार केला आणि पहिल्या गोलमेज परिषदेत 'स्वराज्य वा वसाहतीचे स्वराज्य दलित समाजालाही हवे आहे' असे डॉ. आंबेडकरांनी म्हटल्याचे तळवलकर ठासुन सांगतात.

इतका सडेतोड प्रतिवाद केल्यानंतर तळवलकरांनी खालील कबुलीही दिली आहे. "डॉ. आंबेडकरांनी स्वातंत्र्य-चळवळीत भाग घेतला नव्हता, हे कोणीच अमान्य करीत नाही. तसेच त्यांनी व्हाईसरॉय व भारतमंत्री यांना जे काही लिहिले आहे, तेही नाकारता येत नाही.' (१२२) इथे 'जे काही' लिहिले होते त्याचा अर्थ समजून घेतला पाहिजे. 'जे काही' म्हणजे 'दलिताना स्वातंत्र्याची चळवळ मान्य नाही, हिंदुस्थानात सत्तांतर व्हावे याची आतुरता दलिताना लागलेली नाही' असे सांगणारी पत्रे.

(आ) कलम २ - डॉ. आंबेडकर व त्यांनी केलेले दलितांचे नेतृत्त्व

या विषयातील शौरींच्या टीकेचे तीन भाग पडतात : (१) भारतीय समाजाची फाटाफूट व्हावी असा इंग्रजांचा प्रयत्न असे. मुसलमानांना वेगळे मतदारसंघ देऊन इंग्रजांनी भारतीय समाजापासून त्यांना वेगळे केले. १९३१च्या गोलमेज परिषदेत हाच प्रयोग दलितांवर करण्याचे इंग्रजांनी ठरवले. त्यांनी डॉ. आंबेडकरांना गोलमेज परिषदेला प्रतिनिधी म्हणून बोलावले. दलित हे हिंदूपासून निराळे आहेत व त्यांना स्वतंत्र मतदारसंघ असावेत अशी मागणी आंबेडकरांनी केली. परिषदेतील डॉ. आंबेडकरांची भूमिका इंग्रजांच्या डावपेचांना अनुकूल अशीच होती.[२५] पुढे देखील डॉ. आंबेडकरांनी फुटीरतेचेच राजकारण केले व त्यांची भूमिका इंग्रजांना फायदा करून देण्याचीच राहिली. (२) डॉ. आंबेडकरांच्या वरील प्रकारच्या राजकारणाचे बक्षीस म्हणून इंग्रजांनी डॉ. आंबेडकरांना दलितांचे पुढारी म्हणून प्रस्थापित व्हावयाला मदत केली. डॉ. आंबेडकरांचा दावा होता की, आपण दलितांचे एकमेव पुढारी आहोत. परंतु निरनिराळ्या निवडणुकात, दलितांच्या राखीव जागांसाठी देखील, आंबेडकरांच्या पक्षाच्या उमेदवारांचे सपाटून पराभव झाले. (३) ब्रिटिश पंतप्रधानाने १९३२ साली जातीय-निवाडा देऊन (कम्युनल-ॲवार्ड) दलितांसाठी स्वतंत्र मतदार संघ ठरवून दिले. खेरीज, दलितांना सर्वसाधारण मतदारसंघातही मतदान करण्याचा हक्क ठेवला. या निवाड्याच्या विरोधात गांधींनी उपोषण केले. त्यानंतर पुणे-करार झाला. त्यावर एक प्रतिनिधी म्हणून डॉ. आंबेडकरांची सही होती. तथापि पुढे स्वातंत्र्य मिळेपर्यंत डॉ. आंबेडकरांनी अशी आग्रहाची मागणी चालूच ठेवली की, इंग्रज भारतीयांच्या हाती देशाचा कारभार सोपवणार असतीलच तर त्यांनी दलितांच्या हितरक्षणाच्या अटी घालून नंतरच सत्तांतर करावे.[२६]

यावर तळवलकरांनी जे चोख उत्तर दिले आहे, ते खालील प्रमाणे – (१) स्वातंत्र्य असो की वसाहतीचे स्वातंत्र्य असो, त्यात जी राज्यव्यवस्था होईल तीत दलित समाजाला त्याचा न्याय्य वाटा मिळाला पाहिजे ही आंबेडकरांची भूमिका होती. (१२४) त्यांचा काँग्रेस नेत्यांवर किंवा इतर कोणाही सवर्ण नेत्यांवर विश्वास नव्हता. (१२६) (२) शौरी असे दाखवितात की, ... अनेकांच्या सहीने करार झाला. त्या अनेकात आंबेडकर होते. वास्तविक गांधीजी व आंबेडकर हेच दोन प्रमुख होते

(१२५). पुणे करारानंतर... प्रांतिक विधिमंडळांच्या निवडणुका झाल्या. आंबेडकरांच्या पक्षाला यश मिळाले नाही.... पण ते साहजिक होते. त्यांच्यापाशी देशव्यापी पक्ष नव्हता व इतर सुविधा नव्हत्या. (१२६) (३) बाळासाहेब खेर म्हणाले होते की, 'आंबेडकर या व्यक्तीचे हित की देशाचे असा विकल्प निर्माण झाला तर आंबेडकर देशहिताला प्राधान्य देतील हे नि:संशय. पण देशाचे की दलित समाजाचे हित, असा प्रश्न आला तर आंबेडकर दलितांचे हित पाहतील'. आंबेडकर यांनी खेर यांचे हे विश्लेषण एकदम मान्य केले होते. (१२४)

तळवलकरांच्या या मार्मिक प्रतिवादावर आम्हाला दोन गोष्टी सांगावयाच्या आहेत. पहिली अशी की, 'अनेकांच्या सहीने करार झाला, त्या अनेकात आंबेडकर होते', असे शौरी जे दाखवितात त्याला, करार झाल्यानंतर, गांधीजींनी जे निवेदन प्रसिद्ध केले त्यात काहीसा आधार आहे. तेथे गांधीजी म्हणतात, 'एका बाजूला डॉ. आंबेडकर, राव बहादुर श्रीनिवास व त्यांचा पक्ष आणि दुसऱ्या बाजूला रावबहादूर एम.सी. राजा यांच्याविषयी एक हिंदू म्हणून मला कृतज्ञता वाटते.'[२७] म्हणजे गांधींनीही डॉ. आंबेडकर यांचा विशेष उल्लेख केलेला नाही. इतर दोघांच्या साथीलाच त्यांनी डॉ. आंबेडकरांना बसवले आहे. दुसरे असे की, राखीव उमेदवारांना सर्व (राखीव व सर्वसाधारण) मतदार मतदान करणार असले तरी पुणे करारात अशी तरतूद होती की, राखीव जागेसाठी चार राखीव उमेदवारांचे पॅनेल फक्त राखीव मतदारांच्या मतांनी तयार करावयाचे होते. डॉ. आंबेडकरांचा जर दावा होता की, आपण दलितांचे एकमेव पुढारी आहोत, तर राखीव मतदारांनी केलेल्या पॅनेलमधील चारही उमेदवार डॉ. आंबेडकरांच्याच पक्षाचे असायला हरकत नव्हती.

(इ) कलम ३ - व्हाईसरॉयच्या परिषदेतील डॉ. आंबेडकर

एकोणीसशे बेचाळीसच्या एप्रिल पासूनच काँग्रेसमध्ये सरकारविरोधी आंदोलनाची बोलणी चालू होती. व्हाईसरॉय लिनलिथगो व भारतमंत्री अेमरी यांनी काँग्रेसची चळवळ नेस्तनाबूत करून टाकण्याचे ठरविलेच होते. परंतु त्यांची चाल अशी होती की, ही दडपशाही ज्यात भारतीयांची बहुसंख्य आहे, अशा व्हाईसरॉय-परिषदेच्या निर्णयानुसार होते आहे, असे दाखवावयाचे. त्यामुळे लिनलिथगोचा असा विचार चालला होता की, आपल्या परिषदेचा विस्तार करावा व तीत कट्टर काँग्रेस-विरोधकांचा समावेश करावा. त्याच वेळी राष्ट्रीय युद्ध आघाडी (नॅशनल वॉर फ्रंट) स्थापन करून लष्करभरतीच्या प्रयत्नांना बळ द्यावे, असा मनसुबाही चालू होता. त्यामुळे सरकारला डॉ. आंबेडकरांच्या मदतीची निकड होती. याच वेळी डॉ. आंबेडकरांची आर्थिक स्थिती बरी नव्हती. त्यांना काही लोकांचे देणे झाले होते. उच्च न्यायालयातील न्यायाधीशपद किंवा त्यासारखे दुसरे काही पद आपल्याला मिळावे, अशी त्यांची अपेक्षा होती. मुंबईचे गव्हर्नर लम्ले यांच्याशी बोलताना डॉ. आंबेडकरांनी अशा आशयाची सूचना केली; पण असे गाऱ्हाणेही गाइले की, आपण दलित असल्याने आपली दखल घेतली जात नाही. त्यानंतर १४ जुलै १९४२ रोजी काँग्रेस कार्यकारिणीने 'भारत छोडो' ही मागणी करणारा ठराव मंजूर करून तो प्रसिद्धीला दिला. मात्र हा ठराव अ.भा. काँग्रेस समितीने ऑगस्ट ४२ मध्ये मंजूर केल्यावरच आंदोलन सुरू होणार होते.

या घडामोडींमुळे व्हाईसरॉयला आपल्या परिषदेत नवीन सदस्यांची नेमणूक करण्याची निकड भासली. २० जुलै १९४२ रोजी त्याने डॉ. आंबेडकर यांची परिषदेवर नेमणूक केली. व्हाईसरॉयच्या या मेहेरबानीला डॉ. आंबेडकर यांनी लागोलाग प्रतिसाद दिला. २१ जुलैच्या रात्री त्यांनी एका सभेत काँग्रेसवर घणघाती हल्ला चढविला व प्राप्त परिस्थितीत कोणतेही आंदोलन करणे हा देशद्रोहच आहे, असे सांगितले. इथून पुढे डॉ. आंबेडकरांनी आपल्या भाषणातून काँग्रेसवर याच प्रकारची टीका चालू ठेवली. २० ऑक्टोबर ४२ रोजी डॉ. आंबेडकरांनी लिनलिथगोला पत्र पाठवून सांगितले की, 'तुम्ही दलित जातींचे (शेड्यूल कास्ट्स) कल्याण करणारे आहात. तुम्ही या जमातींना तुमच्या परिषदेत स्थान दिलेत. त्यामुळे त्या जातींचे अतिशय भले झाले आहे.'

शौरी यांनी व्हाईसरॉयच्या परिषदेत डॉ. आंबेडकरांचा प्रवेश कसा झाला, त्याचे केलेले हे विवेचन आहे.[२८] शौरींच्या या निरर्गल प्रतिपादनाला तळवलकरांनी किती खणखणीत व ही निंदा नेस्तनाबूत करणारे आवेशपूर्ण उत्तर दिले आहे, ते पाहा.

'आंबेडकर युद्ध सुरू झाल्यापासून सहकार्य करण्याची भाषा करीत होते. गांधींच्या आंदोलनात्मक राजकारणास त्यांचा प्रारंभापासूनच विरोध होता. तसाच तो नेमस्तांचाही होता. पण त्यामुळे नेमस्त वा आंबेडकर हे सरकारचे हस्तक ठरत नाहीत. व्हाईसरॉयच्या कार्यकारिणीत जाऊन देशाचे व आपल्या लोकांचे जे भले करता येईल ते करणे, अशी त्यांची धारणा

होती. एक वेळ असे म्हणता येईल की हे राजकारण चुकीचे होते.' (१२७) त्यापूर्वीच्या परिच्छेदात तळवलकर लिहितात की, आंबेडकरांची आर्थिक स्थिती ठीक नव्हती, ते लोकांचे पैसे परत करू शकत नव्हते, ते सरकारवर नाराज होते, अशा आशयाचे पत्र मुंबईच्या गव्हर्नरने व्हाईसरॉयला पत्र लिहिले होते, हे खरे आहे. शौरींना 'आपण शोध लावला' असा टेंभा मिरवायला अवसर सापडू नये म्हणून ते लिहितात की, 'हा पत्रव्यवहार' आता गुप्त नाही. त्यातील उतारे देऊन आंबेडकर हे सरकारचे हस्तक होते, अधिकारपद मिळवण्यासाठी त्यांची खटपट होती असे दाखवून त्यांची नालस्ती करण्याचा प्रयत्न शौरी यांनी केला आहे. (१२६-१२७)

याच कलमाखाली शौरींनी जे प्रतिपादन केले आहे, त्याचा दुसरा भाग असा : अ.भा. काँग्रेस समितीची बैठक मुंबईत भरली. 'भारत छोडो'चा ठराव मंजूर झाला. त्याच रात्री काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांना अचानक अटक करून अज्ञात ठिकाणी पाठवून देण्यात आले. या काळात इंग्लंडमधील सरकार आणि हिंदुस्थानातील इंग्रज सरकार सतत असा प्रचार करत होते की, व्हाईसरॉयच्या कार्यकारी परिषदेच्या पूर्ण पाठिंब्यानेच, नव्हे त्यांच्या निर्णयामुळेच, ही कार्यवाही होत आहे. पण परिषदेचे एक सदस्य सर रामस्वामी अय्यर यांना सरकारची ही दडपशाही व तीमुळे लोकांकडून आपल्यावर (पक्षी : व्हाईसरॉयची परिषद) होणारी टीका यांचा उद्वेग वाटून त्यांनी परिषदेचा राजीनामा दिला. (मात्र आपल्या निवेदनात त्यांनी हे कारण सांगितले नाही.)

त्यानंतर फेब्रुवारी १९४३ मध्ये गांधींनी २१ दिवसांचे उपोषण केले. त्याचे हेलावणारे वर्णन शौरींनी केले आहे. (तळवलकर मात्र हे वर्णन १९३२ साली गांधींनी केलेल्या उपोषणाला चिकटवतात. (१२५) ३२च्या उपोषणाचे शौरींनी केलेले वर्णन भावनांना हात घालणारे वाटत नाही). या वेळी गांधींची सुटका करावी की त्यांना अटकेतच ठेवावे असा प्रश्न आला. बहुमताने असा निर्णय (परिषदेत) झाला की, गांधींना अटकेतच ठेवावे. ते मरण पावल्यास, ती गोष्ट गांधींच्या (अतिरेकी) निर्णयाचाच परिणाम होता असे म्हणून सरकारने हात झटकावे. आंबेडकर बहुमताच्या बाजूने होते. हा बहुमताचा निर्णय न पटल्याने अणे, मोदी व सरकार अशा तिघांनी व्हाईसरॉयच्या परिषदेचे राजीनामे दिले. डॉ. आंबेडकरांच्या मनात मात्र अशी कोणतीच उलघाल झाली नाही.[१९]

याच्या विरोधात तळवलकरांचा बिनतोड युक्तिवाद खालील प्रमाणे आहे – (काँग्रेसच्या आंदोलनाला कसे तोंड द्यायचे) याचा तपशील आंबेडकर कार्यकारिणीत (पक्षी : व्हाईसरॉयच्या परिषदेत) सामील होण्यापूर्वीच ठरलेला होता. आंबेडकर व कार्यकारिणीचे सभासद यांनी त्या उपायांना विरोध केला नाही. (१२७) त्यापूर्वी ते (पक्षी : तळवलकर) लिहितात, 'तसेच गांधींच्या उपोषणाच्या वेळी अणे प्रभृतींनी राजीनामा दिला तसा आंबेडकरांनी दिला असता तर ते अधिक बरे झाले असते. बेचाळीसच्या आंदोलनाला आंबेडकरांचा विरोध होता.' (१२७)

शौरी यांच्या पुस्तकात आंबेडकरांवरील निरर्गल टीकेची आणखीही कलमे आहेत, जशी की, मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी सरकारकडून घेतलेले (द.म. १३००० रु.) पैसे बिनहिशेबी पद्धतीने खर्च केले, तेव्हा डॉ. आंबेडकरांनी त्यांना पाठीशी घातले, पाकिस्तानला डॉ. आंबेडकरांचा पाठिंबा होता, वगैरे. या कलमांनाही त्या काळाचे गाढे अभ्यासक व डॉ. आंबेडकर व रॉय यांचा सार्थ अभिमान बाळगणारे तळवलकर यांनी अशीच चोख, खुलासेवार व मार्मिक उत्तरे दिली आहेत. या लेखाचे इंग्रजी भाषांतर वाचल्यावर शौरींनाही आपल्या निरर्गल (पण आचरट नसलेल्या) टीकेबाबत खेद वाटला असेल. असो. हे सर्व प्रतिवाद येथे विस्तार होईल यास्तव काढा. देता येत नाहीत ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे.

(४)

आम्ही आतापर्यंत तळवलकरांच्या दोन-तीनच लेखांचा सविस्तर परामर्श घेतला आहे. या पुस्तकातील 'विघटनेची भीती', 'शतकाची शल्ये', 'महात्मा फुले', इत्यादी लेखही उद्बोधक असून त्यांचीही व्यापक चर्चा व्हायला हवी. मागे म्हटल्याप्रमाणे तळवलकर यांची १९व्या शतकाकडे व विसाव्या शतकाकडेही पाहाण्याची दृष्टी १९३० पासुन १९५० सालापर्यंत महाराष्ट्रात जी प्रागतिक विचारसरणी आचार्य जावडेकर, प्रभाकर पाध्ये, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, प्रा. गं.ना. सरदार, प्रभृती जबरदस्त विचारवंतांनी घडवली त्या विचारसरणीतून बनलेली आहे. १९२० साली लोकमान्य टिळक वारले. तेव्हापासून महाराष्ट्रात त्यापूर्वी बलवान असणारा राष्ट्रीय पक्ष क्षीण होत चालला. या पक्षाला प्रथमपासूनच विरोध करणाऱ्या ज्या सुधारणावादी शक्ती होत्या त्या पुढे आल्या. अशी एक मनोवृत्ती तयार झाली की, विष्णुशास्त्री, टिळक, क्रांतिकारक व राष्ट्रीयपक्ष





यांनी जो राष्ट्रवाद महाराष्ट्रात रुजविला तो एकांगी, उच्चवर्णीयांना झुकते माप देणारा आणि महाराष्ट्रातील सर्व जाती, वर्ग व व्यवसाय यांना बरोबर घेऊन जाण्यास असमर्थ असा होता. त्यामुळे महाराष्ट्रातील राष्ट्रवादी चळवळीची जी मीमांसा गेली ५० वर्षे होत गेली तिला एक वादावादीचे व उखाळ्या-पाखाळ्या काढण्याचे स्वरूप आले. आता २१व्या शतकात काही निराळी दृष्टी आपण स्वीकारली पाहिजे.

इंग्रज इथे १७ व्या शतकाच्या सुरूवातीला आले. १७५७-६३ या कालखंडात त्यांनी बंगाल, बिहार, आसाम हे प्रांत हस्तगत केले. त्या वेळी इंग्लंडमध्ये औद्योगिक क्रांती झालेली नव्हती. इंग्रजांचे या प्रांतातील राज्य सरंजामी पद्धतीनेच चालले होते. त्यामुळे बंगल्यातही सुधारणावादी चळवळींना सुरुवात १९वे शतक उजाडल्यावरच झाली. तळवलकर मात्र इंग्रज इथे आले (१६०३ साली) तेव्हाच ते नवी संस्कृती घेऊन आले असे मानतात. (७८) हिंदुस्थानातील इंग्रजी राज्याचे सुरूवातीचे धुरीण जे क्लाईव्ह व हेस्टिंग्ज हे हिंदी स्त्रियांचे जनानखाने बाळगून होते व स्वतःचा खाजगी व्यापार चालवून कंपनीला खड्ड्यात घालत होते. इंग्लंडमध्ये गेल्यावर ते 'नबाब' म्हणूनच वावरत व वतनवाड्या मिळवून राहात. तळवलकरांनी नाना फडणिसाला वैषयिक व पैशाचा लोभी (८) असे ठरविले आहे. पण क्लाईव्ह व हेस्टिंग्ज यांना नाना फडणीसाच्या वर्तनाविषयी हरकत घ्यावी असे वाटले नसते. हे सर्व लिहिण्याचा हेतू इतकाच आहे की, इंग्लंडमध्ये प्रबोधनयुग १७ व्या शतकाच्या सुरूवातीला अवतरले असले तरी आधुनिकतेचे वारे सुरू व्हावयाला १८ व्या शतकाचा शेवटचा चरण उगवावा लागला.

या आधुनिकतेचे अनेक घटक होते. व्यक्तिस्वातंत्र्य, विचार व उच्चार स्वातंत्र्य, समता, विज्ञान, उद्योगप्रधानता इत्यादींप्रमाणेच राष्ट्रवाद, इतिहासाचा अभ्यास हे देखील आधुनिकतेचे घटक होते. आधुनिकतेच्या या आयामांपैकी मराठी समाजातील निरनिराळ्या फळ्यांनी त्यांना जो आयाम साध्य वाटला तो स्वीकारला. व्यक्तिस्वातंत्र्य, राष्ट्रवाद, समता या संकल्पना अशा आहेत की, त्यांच्यात सहज-संघर्ष आहे. त्यांचा सुखकर मेळ बसवायला समाजाच्या ठिकाणी फार मोठी प्रगल्भता यावी लागते. जे राष्ट्रवादी होते त्यांना स्वातंत्र्य मिळवणे हे सर्वश्रेष्ठ कर्तव्य वाटत होते. त्यापूर्वी समतेची मागणी पुढे आणून समाजात फूट पाडणे म्हणजे परकीय राज्यकर्त्यांचे हस्तक होणे आहे असे त्यांना वाटणे चुकीचे असले तरी स्वाभाविक होते. तीच गोष्ट समतावाद्यांची. संपूर्ण स्वतंत्रतेची चळवळ हा उच्चवर्णीयांचा दलितांना दडपून टाकण्याचा कावा आहे, असे त्यांना वाटत होते. या संघर्षाचा अभ्यास करू नये असे नाही; पण तो करताना हे ध्यानात ठेवले पाहिजे की, स्वातंत्र्यवादी, समतावादी, व्यक्तिवादी हे सर्वच आधुनिकतेची वाटचाल करीत होते.

आज स्वातंत्र्य मिळून चार तपे उलटली आहेत. स्वातंत्र्य आपल्या अंगवळणी पडले आहे. त्यामुळे इथे राष्ट्रवाद निर्माण करणे, तो वाढवणे, क्रांतिकारक संघर्षातुनच नव्हे तर जनतेच्या चळवळीतून स्वातंत्र्याची मागणी पुढे नेणे या गोष्टी किती अवघड होत्या, लोकांना चळवळीत उतरवताना किती कष्ट पडत होते, राष्ट्रवादी नेत्यांना कोणत्या निराशा व हेटाळण्या सोसाव्या लागत होत्या यांची कल्पना आपल्याला येत नाही. समाज सुधारकांना जी अवहेलना व हिरमोड यांना तोंड द्यावे लागत होते त्यांच्यापेक्षा राष्ट्रवाद्यांना गिळावे लागणारे अपमान, कोणत्याही परिमाणाने कमी ठरवता येणार नाहीत. खेरीज, राष्ट्रवाद्यांना परकीय सरकाराच्या दडपशाहीचे बळी व्हावे लागत होते, ते निराळेच.

आधुनिकतेच्या या प्रगतीला आणखी एक अडथळा होता. युरोपात व्यक्तिस्वातंत्र्य विकास पावत गेले, समतेचा आर्थिक भाग प्रत्यक्षात आला नाही तरी समतेच्या इतर अंगांसाठीचे लढे यशस्वी होत होते. मतदानाचा अधिकार अधिकाधिक नागरिकांना मिळत होता. या सर्वांचे एक कारण असे की, पारंपरिक समाजाला ज्याची अपेक्षा असते अशी अर्थव्यवस्था खिळखिळी होत होती आणि आधुनिक समाजाला ज्या अर्थव्यवस्थेची गरज असते अशी अर्थव्यवस्था विकास पावत होती. महाराष्ट्रात तसे घडू देण्याची इंग्रज राज्यकर्त्यांची तयारी नव्हती. त्यामुळे मिल, स्पेन्सर इत्यादींची पुस्तके इथे पोचली. आधुनिक विचार इथल्या नवशिक्षितांपर्यंत पोचले. परंतु ते प्रत्यक्षात येण्यासाठी जी आर्थिक घडी बसायला हवी होती ती मात्र बसू शकत नव्हती.

हा समग्र विचार, आपण जेव्हा वैचारिक परिवर्तनाचा अभ्यास काही व्यक्तींना केंद्रस्थानी ठेवून करतो, तेव्हा डावलला जातो. आपण महात्मा फुले किंवा लोकहितवादी यांनी ब्राह्मणांवर किंवा चातुर्वर्ण्यावर केलेले आघात वाचतो. पण तेव्हा आपण हे ध्यानात घेत नाही की, चातुर्वर्ण्य हे ब्राह्मणांनाच अडचणीचे

वाटू लागले होते. १८२५ मध्ये इंग्रजांनी मुंबईत एक संस्था चालू केली. ती मध्ये जमीन-मोजणी, हिशेब ठेवणे, न्यायालयातील कारकुनी अशा प्रकारच्या उपयुक्त हुन्नरांचे शिक्षण देण्यात येणार होते. या शिक्षणासाठी मुख्यतः ब्राह्मण विद्यार्थी मिळावेत अशी इंग्रजांची अपेक्षा होती; पण ब्राह्मण लोक असे शिक्षण घेण्यास तयार होणार नाहीत, असेही त्यांना वाटत होते. तथापि या संस्थेत प्रवेश मिळावा यासाठी ब्राह्मणांनी मोठी गर्दी केली.[३०] सारांश असा की, गरजे पोटी म्हणा, इंग्रजी राज्याच्या रेट्यामुळे म्हणा किंवा मिलची पुस्तके वाचल्याने म्हणा परंपरागत समाज विस्कटला जाऊन तो आधुनिकता स्वीकारू लागला होता, हे नक्की; परंतु, परंपरागत समाज उद्ध्वस्त होण्यासाठी ज्या आर्थिक परिवर्तनाची आवश्यकता होती ते परिवर्तन होण्यास इंग्रजी राज्याची धोरणे हाच खरा अडथळा होता.

श्री. गोविंद तळवलकर यांचे विस्तृत वाचन, मार्मिक अभ्यास, विषय सुसंगत पद्धतीने व सुलभ भाषेत मांडण्याचे कौशल्य यांची स्तुती आम्ही करावी असे नाही. परंतु ज्या काळात त्यांची घडण झाली त्या काळातील विचारसरणीचा पगडा त्यांच्यावर असावा हे साहजिक आहे. वैचारिक परिवर्तन तपासताना आपल्याला त्या परिवर्तनाचा आर्थिक, सामाजिक व राजकीय संदर्भ विसरून चालत नाही, हे तळवलकरांना आम्ही सांगावे असे नाही. परंतु 'मंथना'तील लेख लिहिताना त्यांच्या हातुन असे झाले आहे, इतके मात्र खरे.

तळटीपा

१. संदर्भ ग्रंथांच्या यादीतील पुस्तक क्र. १, परीक्षणात कंसात दिलेले आकडे या पुस्तकातल्या पानांचे आहेत.
२. पाहा (७) पाने ५७ व ६५.
३. वरील पुस्तक पान १३७.
४. पान २७४ (६)
५. तेथेच.
६. पुस्तक क्र. (५).
७. पुस्तक क्र. (२). पहिला भाग पान ८ व दुसरा भाग पान १९.
८. दुसरा भाग पान १९.
९. पुस्तक (४) पान ९५७.
१०. वरील पुस्तक पान ९७०.
११. वरील पुस्तक पान ९६८.
१२. पुस्तक (९) पान २९४.
१३. पुस्तक (१) पान ७९.
१४. पुस्तक (४) पान ९७४.
१५. पुस्तक (१) पान ८१.
१६. पुस्तक (९) पान २९५.
१७. पुस्तक (६) पान २७८.
१८. पान १०६४-६५ (४).
१९. पान १०७६-७७ (४).
२०. पान ७१२ (४).
२१. वरील पुस्तक पान १०६०.
२२. पुस्तक (५) पान (x) व (xi).
२३. वरील पुस्तक पान ३.
२४. वरील पुस्तक पान ५.
२५. वरील पुस्तक पान क्र. ५८, ६४, ६६ व पुढेही इतस्ततः.
२६. वरील पुस्तक पान ४०७.
२७. वरील पुस्तक पान ३१५.
२८. वरील पुस्तक पाने ७०, ७३, ८१.
२९. वरील पुस्तक पान १५०, १५१, १८९ व या पानांच्या दरम्यान इतस्ततः.
३०. पुस्तक (१०) पान २६८-६९.

संदर्भ-ग्रंथ

१. मंथन, लेखक, गोविंद तळवलकर, मौज प्रकाशन गृह, मुंबई, २००५, पृष्ठे १७६, किंमत रु. १५०/-.
२. महाराष्ट्राचे विचारधन, लेखक, ग.त्र्यं. माडखोलकर, विजय प्रकाशन, नागपूर, १९७३.
३. लोकहितवादीकृत निबंध-संग्रह, संपा. अनंत काकबा प्रियोळकर, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, १९९६.
४. निबंधमाला, लेखक, विष्णु कृष्ण चिपळूणकर, चित्रशाळा प्रकाशन, पुणे १९२६.
५. Worshipping False Gods, Arun Shourie, ASA, New Delhi 1997.
६. Western India in the Nineteenth Century, Ravinder Kumar, Routledge & Kegan Paul, London 1968.
७. मराठी रियासत (खंड. ८) लेखक, गोविंद सखाराम सरदेसाई, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, नवीन दुसरी आवृत्ती १९९२.
८. Census of India 1911, Vol. VII.
९. लो. टिळकांचे केसरीतील लेख. (भाग ४ था), केसरी-मराठा संस्था, पुणे. १९३०.
१०. Social Policy and Social Change in Western India (1817-1830) Kenneth Ballhatchet, Oxford University Press, London, 1957.

अनुक्रमणिका





पुस्तक परीक्षण

हौसेचं मोल आहे

अशोक रा. केळकर

शेक्सपिअरची शोकनाट्ये, लेखक : परशुराम देशपांडे, कॉंटिनेंटल प्रकाशन, पुणे, २००५.
पृष्ठे : ४९ ते ३०९; रुपये १५०/-.

असं म्हणतात की, इतर कोणत्याही भारतीय भाषेपेक्षा मराठीत शेक्सपिअरच्या नाटकांचे अनुवाद (भाषांतरं म्हणा, रूपांतरं म्हणा) जास्त संख्येनं आहेत. एवढंच नाही तर काही अनुवाद रंगभूमीवर झळकलेही आहेत. अर्वाचीन मराठी रंगभूमी उभी राहताना तिच्यावर शूद्रक, कालिदास, शेक्सपिअर, आणि इब्सेन यांचा प्रभाव पडलेला आहे. जणू काही मराठी माणसाच्या चित्ताला शेक्सपिअर कुठे तरी भिडला आहे. अशा कुणी मराठी माणसानं त्याचा ध्यास घ्यावा, कुठे नाही तर आपल्या मनोभूमीवर त्याची नाटकं उभी करावी, आणि आपल्या हौसेनं इतरांना सामील करून घ्यायला बघावं हे केव्हा तरी होणारच होतं. साहित्याचा विधिवत अभ्यास म्हणून नव्हे, रंगभूमीची आव्हानं शोधत राहणारी सेवा म्हणून नव्हे, अध्यापनाची तयारी म्हणून नव्हे, तर केवळ हौस म्हणून परशुराम देशपांडे यांनी शेक्सपिअरच्या सुनीतांचा अनुवाद केला, 'हॅम्लेट' नाटकाचा काहीही भाग न गाळता अनुवाद केला, आणि 'अंतर्नाद' मासिकामधून त्याच्या नाटकांवर लेखमाला लिहिली. या लेखांपैकी 'रोमिओ अँड ज्यूलिएट' पासून 'कोरिओलेनस' पर्यंत आठ लेख सोबत लेखकाची आपली भूमिका विशद करणारी दीर्घ प्रस्तावना जोडून कॉंटिनेंटलचे शेक्सपिअरचे आणि इब्सेनचे प्रेमी अनिरुद्ध अनंत कुलकर्णी यांनी 'शेक्सपिअरची शोकनाट्ये' हा 'अभ्यासग्रंथ' प्रकाशित केला आहे (२००५).

हौसेला मोल नसतं म्हणतात. परशुराम देशपांडेंनी आपल्या सफल अभियांत्रिकीच्या व्यवसायाला मुरड घातली, ग्रंथांचा संग्रह आणि व्यासंग केला, आपली बौद्धिक क्षमता कसाला लावली, कसर ठेवली नाही, पण त्याहून अवघड म्हणजे आपली हौस अम्लान ठेवली, तिची नशा चढू दिली नाही, विषयावरचं लक्ष ढळू दिलं नाही; हौशी समीक्षेचंही काही स्वतंत्र मोल असू शकतं हे इथं जाणवतं.

शेक्सपिअरच्या कृतींबद्दल लिहितांना काहीजण त्यांच्याकडे समीक्षेला मिळालेलं एक आव्हान म्हणून बघतात, काहीजण रंगमंचीय प्रस्तुतीमधल्या बारकाव्यांकडे लक्ष वेधतात, काहींना त्याची भाषिक समृद्धी मोहविते, तर काहीजण शेक्सपिअरच्या विश्वाकडे तत्त्वविचाराला एक खाद्य म्हणून पाहतात. या आणि अशा वळणांनी शेक्सपिअर-समीक्षा समृद्ध झाली आहे आणि पुढेही गेली आहे. शेक्सपिअर-संहिता हे एक केशराचं शेत आहे. या सगळ्याचा अतिरेक करून या शेतांवर शेक्सपिअर-इंडस्ट्री उभारण्याचा बावळटपणा काहीजण करतात. तर काही सामान्यजन कोण बुवा हा शेक्सपिअर, त्याचा एवढा गौरव कशासाठी, किंवा हा चारशे वर्षांपूर्वी होऊन गेलेला इंग्रज आपला कोण लागतो? असले प्रश्न विचारण्याचा अगोचरपणा करतात. या सर्व गलबल्यात एक गोष्ट विसरली जाण्याचा धोका संभवतो. शेक्सपिअरची नाट्यसंपदा ही अखेर एका सामान्य सांसारिकानं नाना प्रकारच्या नाना पातळीवरच्या व्यक्तींमध्ये दडलेल्या माणसांचा शोध घेऊन सामान्य संवेदनशील आणि चिंतनशील सह-रसिकांसाठी मागे ठेवलेली ठेव आहे – या गोष्टीचा विसर. भरीत भर म्हणजे एकोणिसाव्या शतकात साहित्यिक-वर्तुळांत एक अफवा पसरली की, शेक्सपिअरची अव्वल दर्जाची कलात्मक तटस्थता म्हणजे एक नैतिक तटस्थताही आहे, त्याला स्वतःला काहीच म्हणायचं नाही, माणसांच्या दुनियेत अशा गोष्टी दिसतात एवढं सांगून तो मोकळा होतो. पण अर्थातच हे खरं नाही. कॉर्डीलिया किंवा इआगो यांना तो सारख्याच तल्लीनतेने निर्मितो म्हणजे तो त्यांना सारखंच लेखतो असं नव्हे! विश्वासघाताला तो कधीच क्षमा करत नाही. अन्यायकारक प्रस्थापित व्यवस्थेला कालिदास सांभाळून घेतो तसं तो कधी करत नाही.

अनुक्रमणिका

शेक्सपिअरला आपल्या जीवनदर्शनातून जरूर काही म्हणायचं आहे असा देशपांडेंचा दावा आहे. सामान्य मराठी रसिकांना त्यांच्या नाटकांचा परिचय करून देणं हा एक महत्त्वाचा हेतू या लेखमालेच्या मागे आहे यात शंका नाही, पण ती केवळ परिचायक टूरिस्ट-गाईडच्या स्वरूपाची नाही, जोडीला रसग्रहण आणि मर्मग्रहण आहे. या सर्व लेखांच्या मागे जी भूमिका आहे ती त्यांनी प्रस्तावनतेत मांडली आहे. माणूस प्रतिष्ठेनं आणि कर्तबगारीनं आणि गुणांची कितीही मोठा असला तरी अंतर्यामी तो सामान्य माणसापेक्षा फार वेगळा नसतो. जीवन कितीही गुंतागुंतीचं दिसलं तरी काही चिरंतन द्वंद्वांच्या पोटी उत्पन्न होणाऱ्या आंतरिक आणि बाह्य संघर्षांच्या अनुरोधानं जीवनाची संगती लागू शकते. मध्ययुगीन दैवशरणतेतून आणि धर्मशरणतेतून बाहेर पडणाऱ्या आणि माणसाच्या पुरुषार्थावर आणि नैतिक जबाबदारीवर विश्वास ठेवणाऱ्या रनेसांसकालीन इंग्लिश समाजाच्या चैतन्याचा शेक्सपिअरची रंगभूमी हा आविष्कार आहे. काही बाबतीत तर तो आपल्या समाजाच्या काही पिढ्या पुढेच आहे - स्त्रिया, अल्पसंख्य, कृष्णवर्णीय, गरीब लोक यांच्या प्रति साल सह-अनुभूती आहे. परस्परविश्वास, सौहार्द, प्रेम यांचा अंगीकार करून त्या द्वंद्वांशी निकरानं भिडून त्यांचा सामना करणं यात पुरुषार्थ आहे, मानवी जीवनातल्या द्वंद्वांपासून आणि विपरीततेपासून पळून जाऊन किंवा त्यांच्यापासून अलिप्त राहून किंवा माणसाला क्षुद्र लेखून नव्हे. प्रस्तावनेत एके ठिकाणी (पृष्ठ सहा) देशपांडे सहजपणे अवतरणचिन्हं पुसून टाकून 'ज्ञानेश्वरी'मधील 'पसायदाना'ची साक्ष काढतात, आणि शेक्सपिअर त्याच्या सार्वत्रिकतेमुळे मराठी माणसाला कसा वेधू शकला याचा प्रत्यय इथे मिळतो.

देशपांडेंकडून काही क्षम्य चुका झाल्या आहेत. उदाहरणार्थ, तिहेरी एकात्मता हा ॲरिस्टॉटलचा दंडक नव्हता : तो फक्त कृतीची एकात्मता मानतो, स्थलाची आणि कालाची एकात्मता ही उत्तरकालीन इटॅलिक आणि फ्रेंच भाष्यकारांनी जोडली. मध्यवर्ती घटित म्हणजे मुख्य पात्राची एक कृती असते, शेक्सपिअरच्या कथानकाचा गाभा सुटसुटीत असतो असे देशपांडे म्हणतात. म्हणजे कृतीच्या एकात्मतेच पालन शेक्सपिअरकडून होतं. मुद्रण मात्र खूप चुकांनी डागळलेलं आहे - विशेषतः रोमन लिपीतील मजकुराची वाईट स्थिती आहे. प्रथम ग्रासे The Tragidies of Shakespeare आपल्या दातांखाली येतं!

**

Form IV

रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा १ तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित, व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक	:	सीताराम रामचंद्र रायकर, चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई.
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
संपादक	:	वसंत विष्णू पळशीकर
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी, सीताराम रामचंद्र रायकर जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

सीताराम रायकर,

प्रकाशक

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई

पु न र्मु द्र ण

हिंदुधर्माची समीक्षा

(तिसरी आवृत्ती)

आणि

सर्वधर्मसमीक्षा

(पहिली आवृत्ती)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या
वैचारिक वाटचालीतील टप्पे स्पष्ट करणाऱ्या,
ऐतिहासिक महत्त्व असलेल्या
दोन पुस्तकांचे एकत्रित पुनर्मुद्रण

पृष्ठे २२५

किंमत रु. १७५/-

संपर्क : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

सर्वधर्म अध्ययन केंद्र
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई

दुसरी संवर्धित आवृत्ती

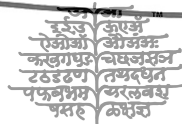
हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन

मे.पुं. रेगे

भारतातील नवसमाजउभारणीचे ध्येय साधण्यासाठी आधारभूत होऊ शकणाऱ्या भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेचे सुबोध दिग्दर्शन करणाऱ्या ग्रंथाच्या या संवर्धित आवृत्तीत प्रा. शि.स. अंतरकर आणि प्रा. स.ह. देशपांडे यांचे परीक्षण लेख, प्रा. मे.पुं. रेगे यांनी प्रा. अंतरकर यांच्या परीक्षणाचा घेतलेला परामर्श आणि प्रा. स.ह. देशपांडे यांच्या परीक्षणाचा प्रा. रेगे यांच्या विचारव्यूहाच्या संदर्भात श्री. वसंतराव पळशीकर यांनी केलेला उहापोह या नवीन मजकुराचा समावेश आहे. सद्यःस्थितीत अत्यंत प्रस्तुत असलेला हा ग्रंथ आपल्या संग्रही हवाच.

पृष्ठे २१५ **किंमत रु. १६०/-**

अनुक्रमणिका





हे मासिक श्री.ग. दीक्षित ...



अनुक्रमणिका